



١٣ أ شرح سؤال عمران الصابي ومغالطة ابن كمونة
ودرر كلمات ملا محسن وشرح مسائل الملل
٢١٤٤٨

من جملة كتب ...

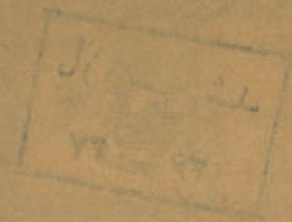


هو
من جملة ما انتقل الي من كتب ... الى ...

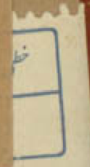


ثم انتقل الى احقر الاولاد
بالصلح الشرعي
وبا











بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هو نور كل شيء وجوهر كل شيء المتفرد الاحد الذي لا شريك له ولا اله
غيره سبحانه هو كما وصف نفسه وكلّ عن مطامحات العقول دون نعته البديع الذي
عجز عن ادراك ادانى صنعته الافهام وتاه في اودية غرايب فطرته الاعلام
فتبارك الله رب العالمين وصلى الله على الواسطة في وصول فيضه الكامل الى
جميع الاشياء مخلوقه الاول والنور الاكمل اشرف الرسل محمد خاتم الانبياء وعلى
آله وعترته وشعب نوره الاصفياء الاوصياء وسلم تسليما كثيرا ما دامت الارض
والسماء وبعد فيقول الفقير المحتاج الى رحمة ربه الغني محمد خليل بن محمد اشرف
القائني انه مع قلة بضاعتي من المعارف الربانية وكثرة العلايق والعوائق
الشهوانية قد امرني من طاعته علي من الواجبات وامتثال امره من المغتنمات
بان اشرح الكلمات الالهية الظاهرة في مظهر التاسع للنور الالهي والكوكب الثامن
للنبي الهاشمي علي بن موسى الرضا عليه وعلى ابائه من الصلوات افضلها ومن التحيات
اكملها جوابا عن المسائل الغامضة التي سألها عمران الصابئ وكان وحيد اهل الاوان
والاقران متفردا في الذكاء والعرفان ولم يتوجه احد من الاعلام الى كشف من

وجوهها

وجوهها اللامعة نقاب الحجاب وبقيت في هذه المدة كالشمس مستورة بالسحاب فشرعت و
ذيل الهمة على منطقة الفكرة للاشتغال متضرعا الى الله تعالى مستعصما اليه من الضلال والاضلال
ومستعينا به نائلا منه من المعارف الزلال وكان قلبي مطمئنا بانه تبارك وتعالى
منجز ما وعده في قوله العزيز والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فها انا ذا
اشرع واتوكل على الله واستعين به اقول انه مسطورة في عيون اخبار الرضا ان
المأمون امر بان يجمع في مجمع اصحاب المقالات والاراء الباطلة من الجاثليق ورأس الجالوت
ورؤساء الصابئين والهربذ الاكبر واصحاب زردشت وقسطاس الرومي و
المتكلمين ليتكلموا مع النور الالهي علي بن موسى الرضا عم ويناظروه ولما انعقد ذلك المجمع
وتكلموا معه عن اخرهم وسكتوا ولم يبق لهم مسئلة فقال الرضا عم يا قوم ان كان
فيكم احد يخالف الاسلام واراد ان يسأل فليسأل غير محتشم فقام اليه عمران الصابي
وكان واحدا في المتكلمين فقال يا عالم الناس لولا انك دعوت الى مسألتك لم اقدم
عليك بالمسائل ولقد دخلت الكوفة والبصرة والشام والجزيرة ولقيت المتكلمين فلم
اقع على احد يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوحدانيته اي بذاته الاحدية
افتأذن لي ان اسألك قال الرضا عم ان كان في الجماعة عمران الصابي فانت هو قال
انا هو قال عم سل يا عمران وعليك بالنصفة من الانصاف والعدل واياك والخطل

والجواب الجدل والتكلم بخلاف الحق والواقع قال والله يا سيدي ما اريد الا ان تثبت لي
شيئا اتعلق به فلا اجوزه فمجانب الخطل والجور وخلص نفسه لطلب الحق حققه ٤
في السؤال وقال عليه السلم سل عما بدا لك فازدحم الناس وانضم بعضهم الى بعض
فقال عمران الصابي اخبرني عن الكائن الاول وعما خلق قال ع سالت فافهم اما الواحد
فلم يزل واحدا كائنا لا شيء معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ″ شرح كلامه
الشريف جعلنا الله فداه على فهم القاصر ان عمران لما سال عن الكائن الاول وهو قائم بالوجود
الذي ليس معلولا لغيره وما سواه معلول له اجاب ع بقوله الشريف اما الواحد الخ اشارة
الى ان المسئول عنه بمفهوم يستلزم كون ما صدق عليه هذا المفهوم واحدا لانه اذا كان اولا
لم يكن له ماهية ووجود زايد عليها فانه لو كان كذلك لما امكن ان يقتضي ذاته ثبوت وجوده له
الذي بالنظر الى الوجود ممكن وان كان بالنظر الى ذاته واجبا لان الثبوت سواء كان ثبوتا في
نفسه او رابطيا لا شك في انه حال الثابت لا المثبت له فيحتاج الى العلة وعدم امكان
بالنسبة الى الثابت لا المثبت له لان ذاته بدون الوجود يكون لا شيئا محضا فكيف يقتضي
شيئا واذا لم يكن هذا فيكون معلولا لغيره هف فلا بد ان يكون وجوده عين ذاته بمعنى
ان يكون ذاته مطابق مفهوم الوجود اذ لا بد للامور الانتزاعية الواقعية من مطابق خارجي
ليمتاز عن الاختراعيات لانه اذا صدق مشتقا فالامر اعتباري على ذات خارجي

الواقع

الواقع فلا معنى له الا انه مع قطع النظر عن الانتزاع كان هذا الامر متحدا منه في الوجود
اذ لو لم يكن كذلك والمفروض انه ليس بموجود في الخارج قائم بنفسه فيه عليه الذي بمعنى
التحقق فيه في الواقع ممتنع فافهم فمطابقه اما الذات وحدها او الذات بحيثية مغايرة
لها عينا او متحدة معها عينا والثاني بقسميه محال لما ذكرنا فظهر انه لا بد ان يكون الذات
علة لهذه الحيثية ومعلولة للغير في الاولية فالمطابق هو ذاته بذاته فان قيل لم لا
يمكن ان يكون هذا المفهوم نفسه متحدا مع ذاته تعالى بالعرض ويكون مطابقا لنفسه قلنا
ننقل الكلام الى ذاته في ذاته ليصدق عليه موجود ام لا وعلى الثاني يلزم المفسدة المذكورة
وعلى الاول لا بد ان يكون الذات بذاته مطابقا له وهو المط لا يقال فيلزم على هذا ان
يكون هذا المفهوم المتصور لكل احد عين ذاته المقدسة تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول
معنى كون الذات مطابقا لهذا المفهوم ليس ان هذا المفهوم هو عين الذات بل ان
هذا المفهوم مع قطع النظر عن كونه مفهوما وفرض كونه قائما بذاته من غير ارتباطه بالغير
فهو عين الذات فعليك بالتامل اللائق ومن اجلى البديهيات انه لا يمكن ان
يكون الاثنان مع تباينهما مطابقين لمفهوم واحد ولا يمكن ان يكون المطابق متحدين
بالحقيقة ومتمايز كل منهما عن الاخر بهويته لان هويتهما اما ان يكون مقتضى ذاتهما او لا
والاول يستلزم كونهما واحدا بالهوية لان المفروض ان ذاتهما واحدة ومقتضى الشيء الواحد

سواء كان واحدا او متعددا لا يتخلف عنه فلا يمكن تخصيص احدهما بالهوية والعاقل يستلزم ان
كل منهما الا الغير هف فثبت ان مطابقه لا يمكن ان يكون متعددا او تعلمه ع م اشار بقوله
سالت فانهم المعنى الدقيقة وكانه تفطن اليها ولم يعلم السؤال واما قوله الشريف فلم يزل
واحدا كما انه لا شيء معه ح اشارة الى ان وحدته ليست عرضية بمعنى انه لا يجوز بالنظر
الى ذاته ان يكون متعددا ثم صار واحدا وقوله لا يزال كذلك اي لا يجوز ان يطرء عليه التعدد
بالنظر الى ذاته وليس المراد بلم يزل انه كان في الازمنة الغير المتناهية واحدا اذ لا شيء معه كما
يتبادر الى الاوهام لقوله ع م ولا يزال كذلك اذ ظاهر ان قوله كذلك اشارة الى جميع
متعلقات قوله لم يزل فكان معناه انه تعالى في الازل كما انه لا شيء معه ومعلوم انه لو
اتصف تعالى بالقبلية والمعية الزمانيتين لكان في الازل معه مخلوقاته فلا يصدق انه تعالى
في الازل كذلك ولا يمكن ان يكون كذلك اشارة الا قوله ع م بلا حدود ولا اعراض
فقط كما لا يخفى وسنبين بعون الله تعالى وتائيده انه لا يجوز عليه تعالى ان يتصف بالقبلية و
المعية الزمانيتين وقوله ع م لا شيء معه اي في مرتبته لما بيناه انه لا يمكن ان يكون الاول
اثنين وقوله الشريف بلا حدود ولا اعراض اشارة الى نفي التركيب العقلي والصفات الزائدة
على الذات عنه تعالى لكونه اولا لان كان المراد بالحدود الحدود العقلية كما هو الظاهر فالمراد
منها النهايات فيكون المراد نفي الجسمية ولوازمها عنه تعالى وعلى كلا التقديرين يحتاج في بيان

هذه المسئلة بحيث يلزم من اوليته ان لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا مركبا من الاجزاء
الخارجية والعقلية ولا من الذات والصفة الى تمهيد مقدمة نبينه فيها على وجود الاول وعلى ترتب
اوليته فنقول بعون الله تعالى وتائيده اما ان يتحقق في الموجودات ما لا يكون محتاجا الى غيره
اولا وعلى الثاني يكون كل متحقق مناط تحققه غير ذاته لانه لو كان متحقق يكون مناط تحققه
ذاته بذاته لم يكن محتاجا الى الغير في التحقق لانه لو كان كذلك لم يكن ذاته كافيا في تحققه
لا يقال يمكن ان يكون ذاته بذاته مجعول الغير بالجعل البسيط ومناط تحقق ذاته المجعول لانا
نقول على هذا لا يكون ذاته بذاته مناط التحقق بل مع اعتبار المجعولية وهو امر غير الذات
بالضرورة ولا نقول انه غير الذات من حيث العين بل اعتبارا وهو يكفي في لزوم
عدم كون الذات بذاته مناطا للتحقق فيلزم الخلف ولا شك ان غيريته مناط
التحقق للذات ليس بحسب الخارج بمعنى انها امر خارجي اذ على هذا لا بد ان يكون
الذات متحققة بغير هذا التحقق هف على انا ننقل الكلام الى ذلك التحقق ويلزم ان
يكون الشيء متحققا بتحققات غير متناهية مع قطع النظر عن لزوم كون الوجود ايض متحققا كذلك
ايض مع لما تقرر في موضعه فلا بد ان يكون مغايرته للذات باعتبار واولا يمكن ان يكون
متحدا مع الذات بالعرض لان معنى الاتحاد بالعرض ليس الا كون المتحد نحوا من انحاء تحقق
المتبوع ولا خفاء في ان المتبوع ليس له تحقق الا بذلك فكيف يكون هو كذلك تابعا في التحقق

[illegible]

[illegible]

المتنوع فليس لمعنى سوى ان الذات بعد صدورها عن الفاعل باعتبار صدوره ينتزع العقل منها
التحقق فحقيقة التحقق امر منتزع عنه ليس سوى الجعل الذي ليس امر التحقق سوى تبعيته للجاعل
من حيث الاكتساب اذ هو نفس عليه بسيط وعلى هذا القول لا شك ان مجموع
المتحققات على هذا التقدير يكون مناط تحققه جعل اي على اذ لا شك في ان المجموع
لا يكون اقوى من الواحد في انه في حد ذاته ليس متحقق بل انما يكون متحققا بجعل على
حال المجموع ضعيف لانه بهذه الكثرة لا تزداد الا احتياج والعدم فلو لم يكن غير محتاج
الى الغير لزم ان يكون جعل بلا جاعل وتحقق البعض بدل التحقق الذات فلا بد ان
يتحقق شيء متحقق بذاته غير محتاج الى الغير مطلقا بذاته للوجود ولا بد ان يكون واحدا ليس
يستبعد في اي رجل ما مر في بيان التوحيد ولا مركبا مشتملا على الاجزاء اي جنسه لان الكل
يتوقف وجوده على وجود الاجزاء العقلية لانها اما اجزاء الاجزاء اي جنسه اولا اما
الاول فظ واما الثاني فلان الكل يتوقف في نفس الامر في تحصيل ذاته الى الاجزاء العقلية
على ما عليه المحققون من تقدم البسيط على المركب مطلقا فيكون ذاته محتاجا الى الغير هف
طريق آخر ان معنى الاجزاء العقلية انها مجعولة بجعل واحد ومعروضة للوجود الواحد فهما لم
يتصور هذا فهذان الجزآن لا يتصوران في الوجود في الجعل فلا بد ان يكونا متغايرين
في الوجود او متحدين في الحقيقة والاول يستلزم التركيب الخارجي وعلى الثاني لا يكون تركيبا

فيلزم ان لا يكون غير محتاج الى الغير
ما فرضناه مركبا هف ولا شك ان الاجزاء

ما فرضناه مركبا هف ولا شك ان انتزاع المفهومات المتغايرة من الاول بحيث يكون منتزعا
من الذات مترتبة جايز بين واقع كما في الصفات على مذهب الاشعري لبعض الصفات وهذا هو
التركيب واما ان اوليته تعالى يستلزم نفي الصفات الزائدة عنه تعالى لانه اذا كان مقتضى الاولية
ذاته بذاته هي كافية في تحققه ولا يجوز عليه العدم اصلا ولا يجوز عليه التغير الذي مآله تبدل نحو الوجود
ولو كان في ذاته محلا للاعراض الموجودة فاما ان لا يتحقق في ذاته باعتبار حلولها فيها حالة لا يكون
متحققة لها في ذاتها او يتحقق وعلى الاول يلزم ان لا يكون محلا لها كوجود مخلوقاته تعالى والمراد
يطلق عليه لفظ المحلية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون الذات متحققة بهذا النحو من التحقق الذي حصل له
باعتبار الحلول فيكون تحقق الذات متبدلا اذ لا شك ان محلية الذات للحال وانفعاله
عنه لا يمكن ان يكون موجودا عينيا والا لكان للمحلية محلية وهكذا الى غير النهاية وقطع
النظر عن استحالة عدم التناهي تعقل مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بذات
المحل ولا يمكن ان يكون له محلية لها اذ لا يتصور محلية خارجة عنها فلا بد ان يكون اتصافه
به متحدا معه في الخارج اي يكون نحوا من انحاء تحققه معه فيتبدل باعتبار محليته
لشيء نحو تحقق الذات وهذا ينافي الاولية لان الاول لا بد ان يكون تحققه عين
ذاته فلا معنى لتبدل التحقق عليه الا تبدل ذاته هف وايضا فاما ان لا يكون
هذه الصفات معلولة له او يكون وعلى الاول يلزم تعدد الغير المحتاج الى الغير وهو

تحم لما مر ودعا انا فانفعال الذات عن الصفات التي هي معلولها يرجع الى انفعال الذات
من نفسها لان تأثير هذه الصفات باعتبار التحقق الذي هو شرط بقية جعل الجاعل فيرجع الى تأثير الذات
في نفسها وايضاً يجتمع فيها جهة القبول والفعل وهما متغايران بالضرورة فلا يجوز ان يكون
ذاته محلاً لشيء منفعلاً عنه واذا كان كذلك فلا يمكن ان يكون لتحققه مستقداً مع خلق العالم
مدة ووقت اما الوقت الموجود فقط لان الوقت من جملة المخلوقات والمخلوق واما
الوقت الموهوم المنتزع عن بقائه كما تبادر الى اوهام الناس من انه لا يمكن ان يكون
الشيء باقيا بدون مدة لان الوقت من توابع الحركة والتغير واذا كان الذات عين التحقق بدون
قوة تغير فانتزاع الوقت من بقائه ان كان اختراعيا فلا كلام وان كان واقعيا فلانه
لما مر في بقية لا يمكن ان يكون بقاء الذات لان بقاءه ليس استمرار الوجود لانه
يقتضي ان يكون وجوده غير ذاته لان معناه دوام ثبوت الوجود له مع ان الاتصاف بالدوام
والتحقق يقتضي ان يكون لتحققه وقت حتى يصح اتصافه بالدوام والاستمرار فلا يصح ان يكون
الوقت تابعا للاستمرار وايضاً ننقل الكلام الى ما يطابق الاستمرار ولا يجوز ان يكون غير الذات
اذ لا غير ولا يمكن ان يكون الذات لان الاستمرار الذي يصح ان يكون منشأ الانتزاع
كم تدريجي لا يمكن ان يجتمع اجزاؤه الواقعية فلا يمكن ان ينتزع عن الذات البسيط
المتعالية عن القوة والنسبة بالضرورة لانه لو كان ذاته بذاته كافية في انتزاع جميع الآثار.

هف وان لم يكن كافية من غير اعتبار تجدد نسبة او حالة قوة او فعلا فلم يكن ذاته
منشأ الانتزاع هف وان لم يعتبر كونه تدريجيا بل يعتبر كونه قارا ففي الواقع
فلا يكون وقتا لما فرض انه وقت بل كم متصل فيلزم ان يكون ذاته بذاته مرتبطا بها
لمقدار غير متناه وهو باطل بالضرورة فلا بد ان يكون بقاؤه عبارة عن عدم جواز العدم
عليه بالنظر الى ذاته وهذا المعنى كما ترى لا يصلح ان يكون منشأ للانتزاع كمية ام لم يكن فيها
لكما اشرنا فثبت انه لا يمكن ان يكون له وقت كما يذهب اليه الوهم ولا عبرة بحكم
الوهم اذا عارضه البرهان فظهر مما ذكرنا انه تعالى لا يمكن ان يكون جسما لانه يعتبر في ذات
الجسم قبول القسمة وهو امكان طريان العدم في الجملة وايضاً كل جسم لا بد ان يكون محلا
لاعراض مختلفة من الشكل والمقدار والتحيز الى غير ذلك وهذا ينافي كونه واجبا
تعينا وايضاً كل جسم يمكن تعدده بالنظر الى ذاته لقبول القسمة وقد بين ان الاول لا يمكن
ان يكون متعددا هذا انما بيان عينية صفاته ان الصفات ليست بهذه المفهومات
المتغايرة المعلومة لكل احد من العقلاء اذ لا شك انها امور اعتبارية متغايرة
لا يمكن ان يكون عين ذات موجودة فضلا عن الاول تعالى شأنه بل المراد بها مناط صدق
هذه المفهومات مثلا الصدق على زيد انه عالم بالانسانية حتى لا يحصل صورتها فيه
فيكون حقيقة على هذه الصورة اذا عرفت هذا فنقول ان معنى ان صفاته عين ذاته انه

ذاته الاحدية بدون حلول شيء فيه يكون مناطا لصدق هذه المفهومات عليه اذ لا يجوز ان
ان يحل فيها شيء لما مر فان قيل كيف يجوز ان يكون ذاته الاحدية مطابقة لمفهومات
متغايرة فان كان هذا جايزا فلم لا يجوز ان يكون مطابق مفهوم واحد شيئين متغايرين
وكما ان الحكم العقلي بديهية بعدم كون مطابق الواحد الا واحدا كذلك يحكم بديهة بكون مطابق
الامور المتغايرة متغايرة وما الفرق بينهما قلنا هذه المفهومات وان كانت متغايرة
لكن بعضها يترتب على بعض كالعلم مثلا حيثية يترتب على التحقق بذاته والقدرة بذاته
يترتب على العلم والمشية والارادة ليستا سوى محبته ذاته بذاته للاصلح المشتمل على
الحكمة المترتبة في الاختراع على العلم بالاصلح والحيوة ليست الا الفعال الدراك فمعلوم
حال هذه ايضا فيمكن ان يكون مطابق هذه المفهومات المترتبة بعضها على بعض واحدا
بمعنى ان ذاته بذاته كافية في صدقها وبذلك ظهر الفرق فظهر اندفاع ما ربما يختلج
في بعض الاوهام من ان تعدد هذه المفهومات وصدقها على ذاته ينافي وحدته من جميع الجهات
اذ على تقدير الترتب لا يحصل جهات متكثرة في ذاته المقدسة فتدبر هذا ما تيسر لي
في شرح هذه الفقرة الشريفة جعلني الله فداه ولما انتهى الكلام الى عينية الصفات
راينا الاولى ان نبين صفاته الكمالية الذاتية وننبه على اتصاف ذاته تعالى بها وتفرقة بينها
وبين صفات الفعل فنبدء بشرح الاسم فنقول الصفات الذاتية ما كان الذات بذاته

مناط

مناطا لصدقها من غير اعتبار اضافتها الى الفعل وصفات الفعل ما لا يصدق على الذات
الا باعتبار اضافتها الى الفعل ولذا سميت بصفات الفعل فمن الصفات الذاتية العلم وله مراتب
الاول شعوره بذاته الثانية شعوره بمخلوقاته متقدما على الايجاد الثالث علمه بالمخلوقات في مرتبة
الايجاد والدليل عليه من وجوه الاول انه تعالى موجد العلم وواهب العلم للعلماء بل ذواتهم
وبغيرهم ولا شبهة لاحد في ان العالم اشرف من الجاهل ولا شك ان المعلول الذي
مناط تحققه وكل كمال يتبع تحققه بجعل العلة وتوجيهه لا يمكن ان يكون اشرف من
العلة بل يكون على ما للعلة يكون حاصلا بل نقول كل كمال ثابت للمعلول فهو في الحقيقة
للعلة فتدبر الثاني ان ملاحظة آثاره اللطيفة العجيبة المشتملة على حسن النظم والترتيب
بقدر ما يقوى على ادراكه العقول والحواس لا سيما في الغير المتناهي من جملتها
الآثار اللطيفة العجيبة المودعة في كل شخص يفيد القطع لكل عاقل بان موجد هذه
الآثار في غاية العلم ولا يصدر هذه عنه الا بالعلم كما انا اذا راينا مصنوعا جزئيا
يشتمل على حسن ترتيب والكمال ان هذا يرجع اليه في الحقيقة لما ذكرنا في تحقيق
مناط موجودية المحتاج الى الغير من انه جعل الجاعل يحكم بان صانعه عالم وهذا اجمالا يكفي
على احد ممن له عقل الثالث انه تعالى عين التحقق الذي لا يشوبه عدم وظلمة ومتحقق بذاته لذاته
ومناط الانكشاف للعالم ليس الا الوجود فكيف يكون ذاته محجوبا عن نفسه ومعلولاته

التي يكون موجودتها بجعله اياها لا تكون حاضرة له بل لا يكون مناط موجوديتها سوى علمه وتوجهه

فان قلت انتهى ان هذه الادلة تدل على انه تعالى عالم لكن الدليل الدال على نفي زيادة

الصفات ينفي علمه بالممكنات متقدما على تحققها لان العلم بالممكنات لا يمكن ان يكون ذاته تعالى

لان معنى العلم ليس الا حضور المعلوم بصورته او بعينه عند العالم ولا شك في ان صور الاشياء

او اعيانها ليس عين ذات الاول تعالى فكيف التوفيق بين الدليلين قلت لا منافاة

لان مقتضى دليل نفي الزيادة انه لا يكون ذاته محلا للاعراض موجودة حالة فيه ومقتضى علمه

بالاشياء متقدما على تحققها ليس الا ظهور المعلولات التي مناط تحققها جعله الذي ليس امرا

متجددا في ذاته تعالى عليه تعالى وهذا لا يقتضي كون المعلولات بصورها موجودة حالة في ذاته

تعالى بل يكفي ان يكون ظهور الاشياء له وانكشافه متحدا مع ذاته المقدسة اتحادا بالعرض

وذاته كافية في ظهورها له بمعنى انه يلزم ذاته بذاته ظهور هذه الاشياء له كالزوجية بالنسبة

الى الاربعة فان الزوجية ليست امرا عينيا خارجا عن الاربعة لما تقرر في موضعه من ان

لوازم الماهية امور اعتبارية مع ان الاربعة تتصف بالزوجية اتصافا خارجيا بمعنى

اتصافها في الخارج بها ان تحقق هذه الذات في الخارج بحيث لو لاحظها العقل ينتزع

منها هذا المفهوم وهذه الحيثية تابعة لذات الاربعة غير متحقق تحققا وراء تحقق الذات

بل متحدة معها اتحادا بالعرض فان قلت هب ان ذات الاربعة بذاتها لا تكفي في اتصافها

بل بحسب الوجود الذي ليس من ذاته فافهم ولا يستبعد هذا التحقيق الذي ذكرناه

لان الصور العلمية التي هي المعلومة بالذات للممكنات مع قطع النظر عن كونها صورا

علمية على ما عليه المحققون ليست موجودة في الخارج بل موجودات ظلية بمعنى ان

ليس في الخارج شيئان بل شيء واحد وهو المدرك والظلية المعلومة متحدة معه اتحادا بالعرض

وهذا معنى الوجود الظلي لكن ذات الممكن بذاته لا يكفي في هذا الاتحاد لان ذاته ليست

كافية في تحققه بل تحققه بالاول تعالى فكذا تحققه وذات الاول تعالى لما كانت بذاتها

مناط التحقق وكافية في تحقق الممكنات فذاته بذاته كافية في ظهور الاشياء له بدون

تحققها بتحقق عيني بصورة وراء ذاته فعلم مما ذكرنا ان ذاته بذاته مناط لانكشاف جميع

الاشياء وظهورها لا بالقابلية بل بالمنشائية لان ظهور هذه الاشياء ليست متحققة

بتحقق وراء ذاته تعالى بل تابعة لذاته كما في الزوجية بالنسبة الى الاربعة مع عدم

كون الاربعة مستقلة بالتاثير لا يقال انه تعالى يتصف بالعالمية ويصدق عليه انه عالم

ولا معنى للقابلية الا هذا لانا نقول ليس مطلق الاتصاف والقبول كالاتصاف بالقابلية

ومعنى هذا الاتصاف الذي حققناه ليس الا منشائية الذات وعليتها لظهور الاشياء

فحقيقة ذلك الاتصاف الفاعلية لا القابلية كما في الاربعة فان قلت فيلزم ان

يكون ذاته تعالى فاعلا للامور متكثرة في مرتبة واحدة فلا يكون ذاته الاحدية واحدة

من جميع الجهات قلنا ليست ذاته الاحدية فاعلة لامور متعددة اذ الاشياء المنكشفة
ليست بمتحققة حتى يحتاج في تحققها الى الفاعل بل ذاته المقدسة منشأ لظهور واحد علمي تابع
لذاته تعالى غير متحقق تحقق عيني بل متحقق بالتبع وبالعرض محيط بالمعلولات كلها
وان كان باعتبار اضافته الى واحد غير نفسه باعتبار اضافته الى غيره كالزوجية في المثال المذكور
شيء واحد يستوعب جميع معروضات الاربعة وان كانت زوجية كل واحد غير زوجية
الاخر من حيث الاضافة ولا يكون اثر الاربعة الا واحدا فافهم وكذا الشمس تفيض بتوجه اثرا في
ظاهري واحد جميع الاجسام الكثيفة المقابلة لها ان ضوء كل واحد غير ضوء الاخر واثرها
ليس الا امرا واحدا يستوعب الكل فلا يلزم ان يكون فيه علة الامور كثيرة ولا اشتمال على
جهات متعددة لان الجهة ليست الا الظهور الانكشافي في العلمي الواحد فاحفظ هذا التحقيق
الذي يحتاج لظهوره الى النور الالهي وتاييد رباني ولنا في تحقيق هذا المطلب مسلك اخر
وهو انه لم لا يجوز ان يكون الظهورات العلمية على ترتيب الموجودات العينية بان يكون ظهور المعلول
الاول مترتبا على ذاته وظهور الثاني مترتبا على ظهور المعلول الاول على قياس الموجودات العينية
فلا يلزم تعدد اثره اولا ولا جهته واعلم ان هذا اللفظ ينطبق على التحقيق ان كنت
ممن له قلب او القى السمع وهو شهيد وظهر مما ذكرناه واوضحناه مراد العالم الرباني والفيلسوف
الالهي ثاني المعلمين من الكلام المشهور الذي ينتهي القول فيه بهذا القول فهو الكل في وحدة وليس

مراده

مراده من هذا القول العلم الكمالي الاجمالي الذي زعمه بعض اهل التعدد ممن ليس له
قلب وظهر سر حكمهم بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وحمل العكس والمتأخرون
حكموا بالعكس وبهذه المقدمة تامل تفهم فانه سبحانه لا يغيب ذاته المقدسة التي تحققها
عنها عنها بل ليس ذاته الا التحقق والحضور لذاته وعالم بجميع الاشياء وعلمه بها قبلها
كعلمه بها بعدها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وبذاته اثر ذاته المستقلة
في ايجاد الاشياء وكافية في ظهوره العلمي للاشياء كلية وجزئية لما انها كافية في
تحقق العيني الا ان التحقق العيني مسبوق بالظهور العلمي والظهور العلمي لا يكون لظهور علمي اخر وانما علمه
بالاشياء المتحققة في مرتبة التحقق فهو عين تحقق الاشياء سواء كانت صورا علمية متحققة
بتحقق علمي او موجودات عينية لان المعلول لا يمكن ان يغيب عن العلة كيف ومنشأ تحققه
عين توجهه وعنايته لما حققناه فان كان غائبا عنه كان الاشياء محضا وهو متغير بتغير
المتحققات وذلك ليس صفة لذاته المقدسة حتى يلزم التغير في ذاته وهو ظاهر والسنة
في هذا العلم الغير الكمالي الكامل اثباته تعالى ومنها القدرة وهو كونه تعالى بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بالنظر الى ذاته لا بحسب الوقوع لان الواقع لا يمكن
ان يخلو من موجب الفعل او الترك والا لزم اما الترجيح بلا مرجح واما ارتفاع النقيضين
وكلاهما محال لان بيان الملازمة انه على تقدير عدم موجب لاحد طرفي الفعل والترك

اما ان يرجح احدهما او لا وعلى الاول الاول هو ظ وعلى الثاني الثاني لان ذات
المعلول لا يكفي في تحققه والا لم يكن معلولا ولا في عدمه والا لم يكن محتاجا الى الغير في التحقق
فلزم خلو المعلول عن الطرفين جميعا اما بيان بطلان التالي فلان الاول يرجع الى القول
بتحقق الجعل بدون سنخ سنخنا والجاعل لان هذا الترجيح لا يمكن ان يستند بترجيح تحققه الى
ذات العلة على هذا التقدير لانه لو كان كذلك لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل مرجحه ذاته
المقدسة ولا يكون مرجح اقوى منه واذا لم يكن مستندا الى ذاته مع اصالة الذات والمفروض
انه لا يستند الى الغير فيكون الترجيح متحققا بنفسه كافيا بنفسه في تحقق المعلول وهو محال واما
الثاني فظ واذا لم يكن خلو الواقع من موجب ترجيح الفعل او الترك فلا يكون الفعل والترك
متساويين بحسب الواقع بل مع قطع النظر عن تحقق موجب لاحدهما في حد ذاته بل يساوي
الفعل والترك بالنظر الى ذاته وما ل القدرة بهذا المعنى الذي حققناه هو صحة صدور الفعل عنه
بالعلم من حيث الحكمة والمصلحة ولا يكون بطريق افعال الطبايع العديمة الشعور ولا يحتاج في
اثباتها بعد ان تبين انه منشأ للاشياء من حيث انه عالم بها متقدما على الايجاد وليس
لذاته المقدسة بذاته خصوصية الى احد طرفي الفعل والترك الى دليل غير ادلة اثبات العلم
فلا نطول الكلام بذكر دليل مستانف ولا يخفى جريان نظر بعض الادلة المذكورة في
اثبات العلم فيها ويجري زيادة توضيح للقدرة في بيان حدوث العالم ان شاء الله تعالى ومنها

المشية والارادة اما المشية فمفهومها العزم المنبعث عن ادراك ملايمة او منافرة والارادة
تصميم العزم الذي لا ينفك عنه تحقق الفعل او الترك وعلم مما حققناه آنفا في نفي زيادة
الصفات انه لا يمكن ان يكون له تعالى عزم وتصميم عزم سواء كانا قديمين او حادثين بل
علمه بالنظام الاعلى والاصلح للمخلوقات الذي هو ذاته بذاته كافية فيه كاف في تحقق المعلولات
فللظهور العلمي المتقدم على الايجاد حيثيات من حيث انه منشأ للاشياء علم ومن حيث
انه ينوب عن العزم ويترتب عليه ما يترتب على العزم من تهيئة الاسباب مشية ومن حيث
انه يترتب عليه الفعل ولا يمكن ان يتخلف عنه كما في التصميم فهو ارادة ولا يحتاج اثباتهما
بهذا المعنى الى تنبيه وهما بهذا المعنى ليستا من صفات الفعل ويستعملان في معنى آخر
وهو من صفات الفعل بيانه ان بعض المفهومات كما يصدق عليه تعالى باعتبار كون
ذاته بذاته مطابقا له منشأ له كذلك يصدق بعضها عليه باعتبار انه يصدر عنه آثار مطابقة
لمثل الآثار مثلا المشية بمعنى العزم يترتب عليه التوجه لتهيئة الاسباب البعيدة
وتصميم العزم يترتب عليه الاسباب القريبة فمشيته تعالى بهذا المعنى هو نفس تهيئة الاسباب
البعيدة وارادته تعالى بهذا المعنى هو عين ايجاد الاسباب القريبة ومنها مشية العبد
وارادته ولا شك انهما بهذين المعنيين حادثتان من صفات الفعل وتحقق
فيهما البداء والتغير كما سيجئ ان شاء الله تعالى فظهر مما حققناه كذلك ان الارادة والمشية

[illegible]

كما تكونان ذاتيتين في ذاته تعالى بذاته كافية في صدقهما كذلك تكونان فعليتين حادثتين
ولا يلزم من التغير فيهما التغير في الذات فلا تغفل وقد تستعملان مترادفتين وقد
يستعمل الاولى في الثانية والثانية في الاولى واما السمع والبصر فليس حقيقتهما سوى
ادراك المسموع من حيث انه مسموع وادراك المبصر كذلك ولا شك في ان المذوقات
والمشمومات والملموسات ايضا معلومة له تعالى كذلك والدليل على ذلك في مرتبة وجودها
ما مر في تحقيق العلم من ان وجود المعلول حقيقة حضوره للعلة ولا شك في ان ثبوت
صورها في قوانا الجسمانية اذا كان منشأ لحضورها للنفوس من حيث انها آلات
للنفس فكيف لا يكون منشأ لانكشافها لجاعلها ومناط تحققها وجاعلها تامة
واما تقدمها على تحققها فلما مر من انه تعالى بذاته علة لانكشاف جميع الاشياء المعلومة
بالظهور العلمي ولا خفاء في ان جميع المتحققات معلولة له حقيقة بعد ما حققنا لك من ان
مناط تحققها جعل الجاعل وان كان بعضها علة لبعض لان كلها متحققة بالعرض فبالاول
مناط تحققها جميعها الا جعل الاول وان كان يصدر اثر جعله الى البعض بتوسط البعض
لانه لا يكون معلول علة لشيء بذاته لان ذاته لا شيء محض بل هو بسبب تحققه فكل معلول يترتب
على علة غير الاول تعالى يترتب حقيقة على تحققه وحقيقة تحققه توجه الفاعل فكل شيء متحقق
بتوجهه اما بواسطة او بلا واسطة فثبت ان جميع المعلولات مستندة الى الاول تعالى

كما ان

كما ان شعاع الشمس يصل الى الجسم الغير المقابل لها بتوسط جسم صقيل ولا شك ان
اثر شعاع الشمس لا يصل الى غير المقابل من ذات هذا الجسم بل من الشمس وان كان وصول
الاثر اليه يتوقف في ايصال هذا الجسم الصقيل تأمل فيكون جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها
مسموعة ومبصرة او غير ذلك ظاهرة ومنكشفة قبل التحقق بالظهور العلمي الذي حققناه حال
التحقق لان تحققها عين حضورها لما مر واما عدم خصوصيتهما من الصفات فيتلقى
بهذين اللفظين من الشارع واما غيرهما فلما لم يتلق من الشارع فليس لنا ان نجوز
اطلاقه عليه تعالى لاحتمال ان يكون في غيرهما من الالفاظ قبح لا يجوز اطلاقه عليه تعالى
وليس لاحد ان يجترئ على مثل هذا واما الحيوة فليس حقيقتها سوى صحة صدور الفعل
بالادراك ولا خفاء في انه بعدما حققناه كذلك الفعال انه تعالى مناط صدق الحي عليه تعالى
بذاته تأمل وظهر من هذه التحقيقات ان مغايرة هذه المفهومات لا ينافي كون مناط
صدقها ذاته بذاته لترتب بعضها على البعض ولا تغفل عن توحيد الصفات واما صفات
الفعل كالايجاد والخلق والرزاقية والتكلم وامثال ذلك مما لا يمكن احصاؤه
فهي اضافات تنتزع عنها بعد التقدم من الصفات الذاتية باعتبار تعلقاتها الظلية بالموجودات
العينية والظلية المتغيرة المختصة كل منها بوقت مخصوص وتتغير بتغير الموجودات
من حيث تعلقاتها بها ولما كان تنقيح هذا المطلب يقتضي بسطا في الكلام وهذا المختصر

لا يسعه ذيل الكلمة عن وجه هذا المطلب الخفي على وجه الاختصار بنور الله وعنايته بانه لما
تبين من ان ارادته تعالى ليست وراء التفاته الذاتي التابع لعلمه بمصالح تحققها
في الاوقات الخاصة وعلى الاحوال المختصة الذي هو ظهور الكل دفعة على ما ينبغي ان يكون
عليه تبعية ذاته المقدسة عن شائبة التعدد فنعلم ان هذا الظهور من حيث انه تابع
لذاته المنزهة عن التغير بذاتها لا يجوز عليه التغير اصلا ولا له تعلقات خاصة مختصة باوقات
مخصوصة ومدة معينة واحوال متبدلة فلها باعتبار هذه المتعلقات المتغيرة
اضافات منتزعة متغيرة بتغير الاوقات والاحوال ينتزعها العقل بحسب نفس الامر
باعتبار ملاحظة اختصاص كل واحد بوقت خاص وحالة معينة بدون تجدد امر
في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يكون هذه الاضافات اختراعية محضة
فلا منافاة بين كونها صادرة على الاول بحسب الواقع ومتغيرة بدون لزوم التغير
في ذاته تعالى فالايجاد مثلا ليس الا تعلق التفاته الذاتي التابع لعلمه بالحكمة في وجود المخلوق
في وقت خاص فعلمه الذي هو كالمصدر للظهور العلمي الذي هو مناط ذاته بذاته خارج عن
الوقت مترتب على الذات وعلى حاضر المنكشف بان مصلحة تحققه في وقت خاص ومدة
خاصة مختص بوقت تحققه وبقائه فيترتب على الالتفات التابع للظهور العلمي الذاتي
ترجيح تحقق المعلوم في وقت يكون مصلحته فيه وليس ذلك الترجيح في وقت اخر لا تجدد

امر في ذاته

امر في ذاته او في علمه والترجيح الذي هو الايجاد يكون في وقت خاص وقد بين ان مناط
ليس الا الايجاد والذي ليس حقيقته الا الالتفات التابع للظهور العلمي الذاتي ومع ذلك
ايجاداته متجددة متبدلة بتبدل الاوقات فيتضح بهذا البيان تفسير قوله تعالى كل يوم هو
في شأن وقس عليه سائر الاضافات واما التكلم الذي عد من صفات الفعل فمعناه ايجاد الكلام
اذ الكلام ليس الا الحروف والالفاظ المركبة منها ومعلوم لكل احد ان الحروف والالفاظ
التي هي عبارة عن التشكلات المتعاقبة العارضة للكيفية الصوتية التي هي من صفات الجسم الذي
يندمج اجزاؤه وينفصل بقلع وبقرع لا يمكن عروضها لذات لا يمكن عروض
شيء له فضلا عن الامور المتجددة المتعاقبة المستلزمة لان يكون محلها جسما فتبين
فحقيقة التكلم ليس محلية الكلام والا لكان الهواء الذي هو محل للصوت هو المتكلم بل التكلم ايجاد الالفاظ
مطابقا للمعاني المقصودة بالعلم فان اعتبر التكلم بمعنى صحة صدور الكلام يؤول الى
القدرة على ايجاد الالفاظ وان اعتبر على ايجاد الالفاظ بالفعل لا يكون ممتازا عن ايجاد
سائر الاشياء ومعلوم كونه من صفات الفعل ولو جوز فيجوز كون التكلم بمعنى العلم بالكلام
ومعلوم ان هذا المعنى سواء اعتبر العلم بالالفاظ او بالمعاني ليس وراء العلم او بمعنى
الاحوال التي تكون مبدأ للاخبار كالميل الى افادة الحكم او لازمة للمعنى الطلب والانشاء
كالميل الى الطلب او الصدور الفعل او الترك في الامر والنهي ونحو ذلك فلا شك انه في ايجاد الالفاظ

غلة ع

الاخبارية والاثباتية ليس من الظهور العلمي الذي هو التجلية اي بهذه الالفاظ ان اراد مخصوصة
كما في سائر المخلوقات بناء على ما حققناه في بيان امتناع كون ذاته تعالى محلا للاعراض فعلم
مما حققناه كان الكلام المعنى المغاير للعلم والقدرة ليس من ... اي دال الالفاظ بالفعل معلوم
انه من صفات الفعل فلا نقض وتحرير بعد ذلك زيادة توضيح لهذا المطلب الجليل ثم ذكر كلمة
الشريفة هذا ولنعد الى شرح كلامه العزيز فنقول انما كان سؤال عمران في الحقيقة سؤالين احدهما
سؤال عن الاوصاف الذاتية للكاين الاول والثاني سؤال عن مخلوقاته وترتيبها فاجاب ع
عن السؤال الاول بقوله الشريف اما الواحد فلم يزل الى قوله ع ثم خلق واجاب ع عن الثاني بقوله ع
ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود مختلفة لا في شيء اقامه ولا في شيء حده ولا على
شيء حذاه ومثله له فجعل الخلق من بعد ذلك صفوة وغير صفوة واختلافا وايتلافا والوانا
وذوقا وطعما اشار ع بقوله ما براد ثم الى براءة الفعل عن الذات وصفاتها الذاتية
بحسب الذات على ما حققناه ومعنى الخلق الايجاد المسبوق بالتقدير والعلم وقد تبين حقيقته
تعالى بهذا المعنى مما ذكرناه واشار بالتعبير عن المخلوق بالخلق الى ان حقيقته وانيته ليس الا خلقه
اياه فكان المخلوق ليس غير الخلق وقوله ع مبتدعا اي شيئا لا يكون له مادة ومدة اي محل
يتحقق مدة ليكون استعداد وجوده للمحل فيها وقوله ع لا في شيء اقامه اي لا يجعله لا في شيء
اشارة الى ان الحلول بجعل اي بمعنى كون الشيء حالا لكونه موجودا بالغير وكون الشيء محلا

لكو

كونه ما فيه وجودا له ومناط التحقق هو الجعل فاذا كان جعله في غيره كان حالا وبهذا يظهر الفرق
بين المكان والمحل اذ المكان ليس ما فيه وجود المتمكن بمعنى ان الجاعل لم يجعله قائما به بل المكان
ظرف لجسم المتمكن ومقداره فالتمكن تابع لتحققه من حيث التجسم والتقدر وليس ماخوذا في اصل
تحققه كما اشار ع اليه بقوله ولا في شيء حده ولهذا يمكن خروجه عن المكان وكذا اي ل
لانه حال من احوال المحدود اي على كحلة الذاتية فالحلول ماخوذ في تحققه اي جعله ايجابه موجودا
في المحل ولهذا لا يمكن انتقاله عن المحل وقوله ع ولا في شيء حده اشار الى ان المبتدع
ليس بجسم او محل جسم فيحده الفاعل بمقداره في مكان ويجعله ما يناسبه منطبقا عليه بلا زيادة
او بسطه وانقص او وصل جسم متقدر بمقدار خاص في مكان ان يعدم ذلك المقدار او انقص منه
او نقص مقدار الجسم بدليل امتناع الخلاء وصيرورة الصغير ظرفا للكبير كما تقرر في موضعه فمقدار
الجسم تابع للمكان في تحدده وهذا القدر كاف لكون مقدار الجسم محدودا في شيء في الجملة وعلم
من هذا الكلام نفي كون المبتدع من مقولة الاعراض الخارجية في الجسم بل نفي كونه من الاجسام
ان فهمناه لان تقدره في المادة وان لم يكن للمادة مقدار الا كما لا يخفى وقوله ع ولا على
شيء حذاه اي لا يحذو على شيء ومتقدم عليه بالوجود العيني لا العلمي كما لا يخفى وقوله ع ومثله
له بيان لقوله ع على شيء حذاه اي جعل هذا نظيرا ومثالا له بالوجود العيني لا العلمي كما لا يخفى وكانه ع
اشار الى هذا بتغيير الاسلوب اذ في الفقرتين السابقتين اعاد ع لفظة لا وكذا في هذه

باعتبار المبدعات من وجهين

الفقرة وقوله ره مختلفا باعراض وحدود وكيفيات وجهين احدهما ان اختلاف المبدعات من وجهين
فبعضها يتمايز عن بعض بالاعراض دون الحقيقة وهو المبدعات الواقعة في نوع واحد كالجني
فانه ظ والثاني الاختلاف بالحدود الحقيقية وهي المخترعات الطولية فانها وهو الاظهر ان
اختلاف المبدعات بالاعراض والحدود الحقيقية جميعا وهذا لا ينافي كون بعض افراد المبدع متمايزا
عن بعض بالاعراض فقط كما لا يخفى وقوله ره فجعل الخلق من بعد ذلك اي الجسمانيات سواء كانت
نفوس مجردة ام غيرها من بعد ايجاد المبدعات بعدية ذاتية اي ترتب عليها لا زمانية
لان المخترعات ليس لها زمان كما سنبين ان شاء الله تعالى ثم اشارة الى انه موجد العالم سبحانه
حقيقة بيانه والجعل اليه تعالى وان كان المبدعات علة متوسطة لتكميل الفيض الى الاجسام
كما سبق وقوله ره بارادته لفظه فاهما دون ثم الدال على بعد هذا الخلق من المبدع ليس بمشابه
بعد المبتدع عن ذات الاول تعالى اذ تباعد الممكن المحتاج العدمي عن النور المحض والوجود
الخالص ليس من قبيل بعد بعض العدميات عن بعض وقوله صفوة وغير صفوة واختلافا
وائتلافا اي جعل الخلق صفوة وغير صفوة بالجعل التبعي لا بالذات بمعنى ان هذه الاوصاف
تابعة لذواتهم فاذا صارت ذواتهم مجعولة فصارت الاوصاف مجعولة تبعيتها كما اذا
جعل ذات الاربعة صارت الزوجية مجعولة بالتبع لا انه يمكن في الواقع ان يجعل ذات الشيء
الصفي ويكون غير صفي وقوله ره بقوله الوانا وذوقا وطعما اي من العرض المحسوس ذي المحسوس

على تمييز

على تمييز المدرك بالبصر وبغيره فالالوان من الاعراض المبصرة والذوق بمعنى ادراك الطعوم
من الاعراض الغير المحسوسة بل من الاعراض الغير المبصرة وفي انه رجح الطعوم من الاعراض المحسوسة بغير
البصر وقدم ره الذوق لانه يتوقف ادراك الطعوم عليه هذا ان لم يظهر لكلامه الشريف محمل اقرب منه
فذاه وقوله بين ره قسم الخلق فرانيا ان نبين اولا حدوث الخلق ثم البرهان
على ترتيب الخلق على الوجه الذي فصله ره اما بيان حدوث العالم فنقول الحدوث
يستعمل في معنيين الاول مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا كما في الحوادث اليومية
والثاني المسبوقية بالغير اي المجعولية وعلى ما حققنا علم ان العالم حادث بالمعنى الثاني
بمعنى انه مجعول الغير بل مناط تحققه مجعوليته والعالم بمعنى مجموع ما سوى الاول تعالى لا يجوز
ان يكون حادثا بالمعنى الاول لانه لا يجوز ان يكون الوقت الذي يكون ظرفا للعدم
العالم موجودا اذ لو كان كذلك لم يكن تحقق جميع ما سوى الاول تعالى مسبوقا بالعدم اذ من
جملته الوقت المفروض انه ظرف لعدمه وحدوث بعض العالم بهذا المعنى مما لا يجحده
لاحد ولا يمكن ان يكون موهوما لانه ح اما ان يكون موهوما محضا او لا يكون بل
منشأ انتزاع فلا يكون سبق عدمه في الواقع واما ان يكون له منشأ ولا يمكن ان
يكون غير الاول تعالى اذ المفروض مسبوقية تحقق جميع ما سوى الاول تعالى بالعدم فلا بد ان يكون
ذات الاول تعالى وفي المعلوم بالضرورة ان الذات البسيطة الغير المتولدة لا يمكن ان يكون منشأ

[illegible]

الانتزاع امتداداته تدريجي كما حققناه فثبت ان حدوث مجموع العالم بمعنى مسبوقية تحققه
بالعدم سبقا زمانيا مما لا يمكن نعم نسلم انه على الحدوث بالمعنى الثاني اما ان يكون الوقت الذي
من اجزاء العالم لا بداية له وكذا الحركة التي يكون ذلك الوقت مقدارها والجسم المتحرك الذي تقوم به تلك
الحركة والحوادث الزمانية كل واحد منها مسبوق بحادث آخر معد لوجود اللاحق الى غير النهاية
او يكون متناهيا ولا يكون جسم ازلي ولا حركة ازلية ولا يكون سلسلة الحوادث غير متناهية
والاول باطل عقلا ونقلا اما النقل فلاجماع اهل الملل على ان للعالم بداية بل كاد يجب
ان يكون ضروريا للدين لبعض المتكلمين ممن ليس له غور في المطالب ثم ان الاجماع
على الحدوث الزماني للعالم بمعنى مسبوقية وجوده بالعدم سبقا زمانيا وتوهم انه اذا كان للعالم بداية
للحدوث يلزم بهذا المعنى لان الاول تعالى لا يمكن ان يكون له بداية فلو لم يكن مسبوقا بعدمه
سبقا زمانيا كان العالم غير منفك عنه تعالى ويلزم اما قدم العالم او عدم كون الاول قديما
وهما باطلان فلابد ان يكون حادثا بالمعنى المذكور ولم يعلم ان الاول تعالى ليس بزماني
وان معنى عدم البداية له انه لا يجوز عليه العدم بالنظر الى ذاته وليس مجعولا لغيره لا انه منتزع
من بقائه الذي هو عين كونه وتحققه ليس بزائد على ذاته امتداد غير متناه وان معنى
كون الاول تعالى قديما انه ليس مجعولا لغيره لا ان زمان بقائه غير متناه وان الزمان مجعول وعدم
انفكاك العالم عن الاول تعالى ان كان المراد منه المعية الزمانية فقد ظهر مما بيناه انه تعالى

لا يوصف

لا يوصف بقاؤه بوقت فلا يتصور هذه النسبة وان كان المراد منه المعية الذاتية فالظرف دا
عن الاول لانه اذا كان احدهما مجعولا للآخر لا يتصور المعية الذاتية واذا كان كذلك فلا ضير في كون
الزمان متناهي البداية والحوادث مع عدم مسبوقية تحققهما بالعدم زمانا وعليك بالتامل التام لتستوضح ذلك
ما بيناه واما الدليل العقلي الدال على امتناع كون الزمان غير متناه فهو انه على تقدير عدم كون
الزمان مركبا من الآنات المتتالية بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى لا بد ان يكون متصلا واحدا
وكونه غير قار الذات باعتبار امتناع تحققه في آن لا انه في متن الواقع اذ تدرجه في الواقع اي
بحسب صدوره عن الاول تعالى لا يتصور الا بان يكون مركبا من الآنات المتتالية بان يكون
صدور كل آن بعد صدور آن آخر وهو ظاهر فلا بد ان يكون هذا الامتداد شخصا واحدا
متصلا لا انفصال فيه الا بالفرض صادرا عنه تعالى بجعل واحد متحققا في متن الواقع الآن
لا بجميعه ولا بقطعة منه الآن لان نسبة الآن اليه كنسبة النقطة الى الخط ومن المعلوم ان
النقطة لا يمكن ان يكون ظرفا للخط او لبعضه والحكماء ايضا مصرحون بهذا الذي حققناه
فبطل عدم تناهيه ببرهان التطبيق بان نجعل الغرض من جملة خاص من الزمان امتدادا
جزما غير متناه متحققا في متن الواقع ونقطع من هذا الامتداد بعينه بقدر عشرة سنين مثلا
فيكون الباقي امتدادا متحققا كل جزء من اجزاء الامتداد الاول لان الامتداد الاول مشتمل عليه
مع زيادة هي عشرة سنين في المثال المفروض ثم نفرض تطبيقا بين الامتدادين المتحققين

في الطرف الذي ينتهيان فيه فاما ان لا يكون الجزء انقص من الكل او يكون وعلى الاول
يلزم ان يكون الغير المتناهي متناهيا لعدم كون الجزء انقص من الكل ويكفي في ذلك الاستحالة
وعلى الثاني يلزم تناهيهما لانه لا يمكن تحقق الزيادة في الطرف الذي نفرض تطبيقهما فيه.
فلا بد ان يكون متحققة في الطرف الآخر فينقطع احدهما في الطرف الذي فرض لا تناهيهما فيه
على حد يبقى من الآخر مقدار عشرة سنين ويزيد الآخر عليه بهذا القدر فيكون كلاهما متناهيين
واعتذر بعضهم عنه بان التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لعدم تحقق كون الزمان متحققا
متصلا متحققا في نفس الواقع كما ترى اذ لا خفاء في ان اجتماعهما في آن واحد لا مدخل له
في اجراء التطبيق بل يكفي تحققهما في نفس الواقع فعليك بالتامل الكامل لينكشف لك
جلية الحال واستدل بعضهم على عدم تناهيه بانه لو كان حادثا بمعنى سبق عدمه على وجوده
سبقا لا يجامع السابق المسبوق يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده متحققا هف ومع
ذلك ننقل الكلام اليه فيلزم القدم اي اللاتناهي فهو ينفي كون الزمان حادثا بالمعنى
المذكور ويجري على حاله نقول انه حادث بالمعنى المذكور ولا يبطل تناهيه مع كونه حادثا بالذات
كما هو الحق اذ لا يمكن ان يقع حينئذ يكون عدمه سابقا بالزمان على وجوده بل يكون
مسبوقا بالعلة بالسبق الذاتي وكذا التقدم فلا يثبت بهذا الاستدلال عدم تناهي الزمان
وازليته كما لا يخفى فتفطن وكذا استدل بعضهم على كون كل من الحوادث اليومية مسبوقا بالآخر لا الى نهاية

وعلى قدم العالم بان ذات الاول تعالى ان كان كافيا في وجود حادث من الحوادث او العالم على تقدير
حدوثه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال فلا بد ان لا يكون ذاته تعالى كافيا في تحققهما
بل يتوقف تحققهما على شرط ولا يمكن ان يكون هذا الشرط قديما والا لزم التخلف فيكون حادثا
ولا يمكن ان يكون حدوثه في هذا الوقت والا لزم التخلف لانه على تقدير كون الشروط غير
متناهية وقطعنا النظر عن لزوم التسلسل واستحالته نقول ان كان ذاته كافيا في تحقق
مجموع الشروط لزم التخلف وان لم يكن كافيا فيتوقف على شرط والمفروض انه لا شرط وراء
مجموع الشروط فلا بد ان يكون الشرط متحققا قبل تحقق المشروط ويتوقف المشروط عليه وجودا
وعدما لئلا يلزم التخلف ولا يمكن ان يكون قديما الا ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا بد
ان يكون حادثا ونقلنا الكلام اليه وهكذا فيلزم من حدوث العالم قدمه بالنوع وكون كل
حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية ينفي كون العالم حادثا زمانيا بمعنى سبق عدمه
على وجوده بالزمان واما حدوثه بالمعنى الذي ذكرناه فلا اذ لا يلزم التخلف حينئذ وكذا
في الحوادث اذ كان كل حادث سابقا عدمه على وجوده بالزمان لزم لا تناهيها وان
كان منتهى سلسلة الحوادث الى حادث له ابتداء حدوث ولا يكون عدمه سابقا على
وجوده زمانا لا يلزم التخلف هذا ومن الغرائب انهم ينفون كونه تعالى زمانيا ويستدلون
عليه فكيف يمكنهم القول بانه لو كان العالم متناهيا زمان وجوده يلزم التخلف نعم لو اوجدوا

هذا الاستدلال على نفي حدوث العالم زمانا لكون كل حادث زماني مسبوقا بحادث ولو
كان هذا الحادث زمانيا القدم يكون مسبوقا باخره وهكذا ويجادلون بهذا الاستدلال على
القائلين بالاستناد الممتنع عن بقاء الواجب تعالى اذ لا يمكنهم القول بكون العالم حادثا ذاتيا
لا يكون عدمه تعالى مع وجوده مع تناهي زمان وجوده اذ ح يلزم سبق العدم زمانا التحققه
لامكنهم ذلك لكن لا ينفع في اثبات قدم العالم في الواقع كما هو المطلوب فاحفظ هذا التحقيق
فان هذا المطلب من غامضات مطالب العقلية واستصعبه القوم عن آخرهم
نعم في المقام شيء وهو انه وان لم يلزم تخلف ح لكن باعتبار تناهي مقدار الزمان وعدد
الحوادث يمكن الازدياد والنقص اذ لا يتفاوت نسبة الزائد والناقص اليه تعالى من
حيث القرب والبعد لانه ليس لتقابه امتدادها يمكن اي وهذا العالم بمقدار خاص
عدد او امتداد ايمكن ايجاده بمقدار ازيد او انقص فلا بد من مرجح ولا مرجح لنفس
لبعض المقادير اختصاص به تعالى لا يكون لغيره ولا يمكن ان يكون مرجح غير ذاته تعالى
اذ الكلام في مرجح مجموع ما مع الامتداد الخاص لتناهي فاستلزم الترجيح بلا مرجح قلنا
مرجح الايجاد وحكمه بهذا المقدار للعالم والاول تعالى يعلم الاصلح بذاته ويترتب على علمه
بالاصلح وجود الاصلح في الخارج من غير تجدد امر في ذاته تعالى بل حقيقة الايجاد ليس سوى
الاختيار المترتب على هذا العلم المترتب على ذاته تعالى بذاته وعلى هذا لا يمكن ان يتوهم انه تعالى

ح ليستحب بفعل الاصلح لانه كمال ولو لم يمكن كذلك لم يكن بجملة الاصلح مرجح للفعل وتركه
بغير مرجح لانه قد علمت ان مناط انكشاف الاصلح عليه تعالى ذاته من غير ان يكون هذا الانكشاف
مسبوقا بالعلم بكشف آخر وحقيقة الايجاد على ما مر لا يمكن ان يكون وراء كونه ذاته
بذاته بحيث يختار من الامور المنكشفة عليه الاصلح المشتمل على الحكمة التامة من حيث تعلقه
لشيء خاص محدود بحدود ولا يكون كمالا الا كون ذاته المقدسة بذاته منشأ للانكشاف
المعلولات واختياره الاصلح بها المترتب عليها وجود المعلولات من غير تجدد امر فيه
ومنه وهو عين ذاته المقدسة بمعنى ان ذاته بذاته مناطه فلا استكمال ولا محذور
وبهذا الذي حققناه يستبصر من يتبصر له ولا ينتفع بالاصح منها من تعسر عليه فلنقتصر على
هذا القدر واما بيان ترتيب المخلوقات وما هو المخلوق الاول فهو ان المعلول الاول
اي المستند اليه من غير توسط امر يوصل اثره اليه وان كان الكل مستندا اليه تعالى لا يمكن
ان يكون متعددا لانه لا بد ان يكون بين المعلول الاول وذاته تعالى خصوصية وارتباطه
بها يكون معلولا اولا له فلو كان المعلول الاول متعددا فاما ان يكون خصوصية
احدهما عين خصوصية الآخر فلا يكونان متعددين اذ للخصوصية باحد المتغايرين
غير الخصوصية بالآخر بديهة او يكونان متغايرين فيتحقق في ذاته تعالى جهتان في
نفس الامر وهو مح بالادلة القائمة على نفي التركيب العقلي عنه تعالى مر واذا كان كذلك فلا.

ان يكون المعلول الاول امرا واحدا غير متعدد ولا يمكن ان يكون عرضا اذ يتوقف وجوده الشخصي على
الجوهر فلا يمكن ان يكون واسطة في وصول اثر الفاعل الى الجوهر على ما هو شأن المعلول الاول ولا يمكن
ان يكون جسما اذ لا شك ان كل جسم قابل للقسمة ولا شك ان تلك الاجزاء وان كانت
متحدة في الوجود لكن ذواتها بحسب نفس الامر متغايرة اذ الاشارة الى احدها غير الاشارة الى
الاخرى ويتصف احدها بضد والاخر بضد آخر فلا بد للعلة من خصوصية الى جميع ذوات الاجزاء
وان كانت مجعولة بجعل واحد ليتميز بهذا الاعتبار وبالاتحاد في الجعل دون غيرها مثلا الجسم
المفروض يتقاله على نصفين متغايرين بالذات في نفس الامر لا بد له من خصوصية بكل واحد
من النصفين ليصير المجعولين بجعل واحد وهذا يكفي في تعدد الجهات في ذاته تعالى وايضا فان
الجسم يحتاج الى المكان ولا يمكن ان يكون الجسم علة لمكانه سواء كان المكان سطحا قائما بما
يحويه او بعدا مجردا موجودا والحق ان المكان هو البعد المجرد الموجود ولا يسع هذا المختصر تصحيحه
لان الاخس لا يمكن ان يكون علة للاشرف فلا بد ان يكون الاول تعالى موجدا
للجسم ومكانه هذا الجسم وهذا ممتنع لما مر ولهذا المطلب بيان آخر وهو ان الجسم على تقدير
عدم تركبه من المادة والصورة وهو الحق يكون في حد ذاته قوة محضة وليست متحصلة الا
بالاعراض القائمة به ونسبته في حد ذاته البسيطة الواحدة بالبداهة الى جميع الاعراض
متساوية فلا يمكن ان يكون علة لهذه الاعراض فلا بد ان يكون موجد الجسم موجدا للاعراض

المحصلة

المحصلة له وايضا له بيان آخر وهو ان الجسم لكونه في حد ذاته قوة بحتة وظلمة محضة في
كمال البعد عن ذات الاول الذي هو الفعلية المحضة والنور المحض فكيف يكون المعلول الاول الذي
هو اقرب الاشياء اليه تعالى او المترتب على ذاته بلا توسط امر القوة المحضة فلا يمكن ان يكون الجسم
معلولا اولا له ولا يمكن ان يكون جوهرا مجردا في ذاته عن الجسمية وعوارضها محتاجا
في التاثير والتاثر الى الجسم لانه اذا لم يكن تاثيره بدون الجسم فلا يمكن ان يكون واسطة في
ايجاد الجسم والا لزم الدور فلا يكون معلولا اولا فلا بد ان يكون المعلول الاول جوهرا
غير جسم ولا محتاج الى الجسم في مطلق التاثير والتاثر وهو الذي نسميه بالعقل ولا
تظنن ان القول بكون الصادر عن الاول تعالى واحدا ينافي كون الاشياء باجمعها مجعولة
له تعالى وصادرة عنه بالارادة الذاتية لان المراد منه الصادر عنه في مرتبة واحدة لا يمكن
ان يكون متعددا الا انه لا يصدر عنه حقيقة الا الواحد والمؤثر حقيقة في سائر الموجودات
هو الوسائط وكان يد الله تعالى مغلولة لانا قد بينا ان كل الاشياء المحتاج الى الغير لما كان الاشياء
محضا وانية بجعل الجاعل فلا يمكن ان يكون مؤثر حقيقي الا هو وكيف يكون المحتاج محتاجا
والذي يرغب عدم الى معدم الا ان جعل الاول بعض الحقائق يتوقف على جعله تعالى
بعضا آخر وكون جعل بعض مرجحا موجبا لبعض لجعل بعض آخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وتوقف فعله على فعل آخر منه لا ينافي قدرته الكاملة بل تحققه فقد ثبت ان الخلق الاول

يمكن ان ح

يتكلم

المبتدع هو العقل ووقع التصريح بهذا في كلام ائمة الاطهار صلوات الله عليهم بان اول ما خلق الله
العقل ولا شك ان الادلة ليس فيها دلالة على الاولية الذاتية كما ينادي به قوله في
ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ولا شك في كونه مبدءا ومستعدا في الجملة لكن ينضبط
به كثير من الموجودات على ما تقرر في الكتب العقلية ما ضبط عدد فلا يبعد عقلا الية فان قلت
لا يلزم من هذه الادلة عدم كون النفس معلولا اولا للم لا يجوز ان يكون النفس في بعض التاثيرات
غير محتاج الى الجسم وفي بعض آخر يحتاج الى الجسم فيكون واسطة في بعض الآثار بلا توسط جسم
مثلا في ايجاد الجسم وفي بعض بتوسط ويؤيد هذا ما وقع في الخبر اول ما خلق الله نوري وفي
الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ولو سميت هذه النفس عقلا فلا مشاحة
قلت النفس عبارة عن جوهر مجرد في مرتبة احتياجه الى الجسم ولا شك في ان هذه
المرتبة لا يمكن ان يكون صادرا اولا لصدور الاول هو مرتبة عدم الاحتياج الى الجسم وتحقيق
هذا المطلب هو ان اختلاف المجردات ليس بالانفصال والتعدد الحسي اذ ليس لها مكان
ووضع بل اختلافها بحسب المعنى وهو راجع الى القرب من المبدا اي عدم الكون بينه
وبين المبدا او قلتها والبعد عنه على قياس القرب ولا شك في ان الايجاد الذي
هو مناط اثنينيتها ليس بتجدد امر في ذاته تعالى والامور مختلفة متحققة في ذاته تعالى حتى تحققها
بل امر واحد ذو مراتب معنوية يترتب بعض تلك المراتب على بعض وحقائق الاشياء

المجردة

المجردة هي تلك المراتب مثلا النور الحاصل من الشعلة الواحدة كلما كان اقرب من
الشعلة كان اشد والبعد من الظلمة وكلما بعد عنها كان اضعف ومخلوطا بالظلمة فالصادر
عن الشعلة امر واحد ذو شعب مختلفة بالنوع باعتبار الشدة والضعف الراجع الى القرب
والبعد عنها فالنور الفائض منه في مرتبة لا يكون بينه وبينها واسطة لا يحتاج الى الجسم في
التاثير وبعد وجود الجسم وتعلقه به يكون له مرتبة اضعف من الاولى وهي مرتبة اختلاطه بالمادة وهو
في هذه المرتبة التي هي مرتبة اختلاطه بالمادة وعدم نقائه مع صرافة النورية محتاج الى
الجسم وبين هاتين المرتبتين يمكن ان يتحقق مراتب كثيرة باعتبار القرب الى الاولى
والبعد عن الثانية وبالعكس وهذا الذي هو ذاك الاختلاف بين المجردات الواقعة في
الطول اي في سلسلة العلية والمعلولية ويمكن ان يكون لها اختلاف عرضي باعتبار المتعلقات
كالمرتبة الواحدة من المراتب الطولية تضاف وتتعلق بامور متعددة بحسب الاستعدادات فتصير
متعددة باعتبار المتعلقات لا باعتبار المراتب وهذا الاختلاف شخصي لا محالة يتوقف على
الجسم اول التنزل مثلا ولا خفاء في ان مرتبة الاختلاط بالجسم اذ لم يكن الاحتياج اليه بل كان
لاستعداد هذا الجسم من بين الاجسام لزيادة ربطه من حيث المادة والطبيعة والمزاج باعتبار
اعتداله وميله من الكثرة الى الوحدة ويكون له زيادة ميل الى هذا الجسم من هذه المرتبة العقلية
ولا يخرجه هذا التوجه الذي حقيقته زيادة افاضته على هذا الجسم عن المرتبة العقلية فالنور المتعلق

بالجسم هذا النحو من التعلق من حيث انه متعلق بالجسم نفس ومن حيث انه من التعلق بالجسم الالهي
الاولى عقل وواسطة لوصول الفيض الى جميع الاشياء ويجري امره في جميع الاشياء وكما يجري حكم
ارادته فيها ابدا انما بل هو اقوى لان مرتبته قبل الافاضة ومرتبتها التصرف والتدبير في
الابدان والنور الجامع بين المراتب هو النور المحمدي صلى الله عليه وآله فظهر الجمع بين اول ما خلق الله
العقل وبين اول ما خلق الله نوري ولولاك لما خلقت الافلاك وظهر انه لا تنافي
بين الخبرين وبين ما ثبت بالدليل ان النفس لا يمكن ان يكون اول ما صدر عنه تعالى فتقاصر
عن التنافي واذا عرفت هذا وعلمت ان العقول لها مراتب التعلق بالاجسام فالنفوس
تختلف في الحقيقة باعتبار ارتباط كل طائفة الى عقل ولا يلزم ان يكون العقول عشرة على ما
قرره بعض اهل النظر لعدم دليل الانحصار مثلا نور محمد وعلي وسائر الائمة الاطهار صلوات الله
عليهم هو العقل الاول واختلافه باعتبار ضعف القابل وهي المطهرة وليس انوار
غيرهم من الانبياء في هذه المرتبة بل هي مراتب عقول اخر شريفة وسائر الناس
على هذا القياس والى جميع ذلك كله وقع الاشارة في الاخبار المروية عن الانوار
الالهية صلوات الله عليهم من جملتها ما نقله الثقات الى الله تعالى مع كون نور الشريعة اول
مخلوق الله تعالى ومنها المروي عن واسطة ايجاد الممكنات انا وعلي من نور واحد
وحديث كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فتعلق هذا النور بالجسم السريع

حرية الاحتياج بل باعتبار زيادة قابلية هذا الجسم من بين الاجسام من حيث الذات
بسبب كونه من عليين وتنزله الى مزاج معتدل يوجب زيادة تعلق هذا النور به ولا
ضير اذا تحقق مثال على هذه القابلية ان يكون له تعلق خاص بهذين الجسمين ويكون متمايزا
بهذين التعلقين ويكون نورا واحدا كما اشار اليه النور الالهي ابو عبد الله عليه السلام بقوله [انا وعلي]
في اثناء حديث حتى افترقا في اظهر طهرين في عبد الله وابي طالب واما قول اهل
العقل ان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فلا دليل بل تحته اذ لا دليل يدل عليه ولكن
ولا يجري الحدس فيه ان لم يجر على خلافه باعتبار مشاهدة الاختلافات في الملكات
النفسانية الذاتية بحيث يجزم العقل بانها مختلفة في الحقيقة اذ ربما يتفق تشخصان
في المزاج وتوابعه مع تباعدهما غاية التباعد في الملكات النفسانية ويرى الخلف بين
نفسك كيف يقول عاقل باتحاد النور الالهي النوري مع النفوس الرذيلة غاية الرذالة
في الحقيقة النوعية ويكون ملكاتها تابعة لمزاج البدن واستعمال الالات البدنية
فانكشف سر قوله صلى الله عليه وآله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها
اختلف وعلم ان الارواح كل طائفة منها مندرجة تحت نوع وواقعة في عرض
عقل من العقول ولها تشرف وخسة من جهتين من حيث الذات ومن حيث
التعلق بالجسم فربما تكون في عرض عقل شريف والتقصير باعتبار شدة التعلق فيلا بعيد

عن عالم التجرد غاية البعد وربما لا يكون في عرض عقلي شريف ولذا يصير بسبب التعلق نفسا

غاية الشرف وكان قوله عليه السلام فخلق الخلق بعد ذلك صغيره وكبيره وغير ذلك اشارة الى هذا الذي حققناه وبهذا

ظهر ان ذوات النفوس او حقائقها النوعية متحققة قبل الابدان المثالية والجسمية وانما هي صنفها

فلا وجه لما ذهب اليه اكثر المحققين من انها حادثة بحدوث البدن وان النفس تصير

نفسا بسبب التعلق بل مناط نفسيتها التعلق وبدون التعلق عقل على ما حققنا وظاهر

الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام الدالة على خلق الارواح قبل الابدان بالفي عام

الا ان يحمل على خلق ذوات الارواح لا اشخاص النفوس لكن يحتمل الاخبار الدالة على

وكذا بعض الايات على خلق كل احد في عالم الذر والسؤال عنهم بقوله الست بربكم

وقولهم بلى تعيين ابدان صغيرة لهم وحملها على خلق ذوات الارواح المجردة والسؤال

والجواب بلسان الحال لا بالمقال بان جعلهم عارفين بذواتهم وصانعهم بمنزلة

السؤال ومعرفتهم واذعانهم بالصانع بمنزلة قولهم بلى بعيد جدا لانه اذعان باللفظ

دال على الاذعان لانه لا يستلزم الاذعان بعيد لان ظاهر الاخبار دليل على تجسدهم

بانهم كالذر يدبون وفي بعضها كالذر يمشي فلا بد ان نقول بتجسدهم قبل الابدان

ولا يمكن ان يكون هذه الاجساد واجبا والا لزم تعلق روح احد بالجسمين بالتدبير

والتصرف ان لم يزل التصرف التدبير اذ لا شك ان الذر كما فهم من الاخبار لها

ج

حس وحركة جسمانية وان زال ذلك وحدث تعلقها بهذه الابدان يلزم

التناسخ وهو باطل نقلا وعقلا لان النفوس على ما حققناه تتعدد بتعدد الابدان تعلقها بها

فكيف يمكن تعلق نفس واحدة بشخص بدنين بالجسد شرعا بالاتفاق فلا بد من القول

بتعلق النفس بالابدان المثالية التي هي مثل لهذه الابدان قبل التعلق بها وبعد تعلق

ذلك التعلق ليبطل او يلزم تعددها بحسب تعددها ويكفي التعلق بنحو المثال التعيين

النفس لا المثل مختلفة مع اختلاف الابدان والتعبير عنها بالذر لكونها ليس

لها لوازم الاجسام من ان الكبير منها يحتاج الى مكان وسع وله والصغير كذلك في هذه النشاة

كبيرها وصغيرها لا تتفاوت بل يمكن ظهورها في مظهر والتصريح بهذا الذي ذكرناه في

الخبر المروي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ان الله عز وجل خلق الخلق فخلق من احب مما

احب وكان ما احب ان خلقه من طينة الجنة وخلق من ابغض مما ابغض وكان ما ابغض

ان خلقه من طينة النار ثم بعثهم في الظلال فقلت واي شيء الظلال فقال

الم تر الى ظلك في الشمس شيئا وليس بشيء ثم بعث منهم النبيين فدعاهم الى

الاقرار بالله تعالى وهو قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله الى اخر الحديث

والاخبار الدالة على هذا المطلب كثيرة فعلم ان عالم الذر هو عالم الظلال الذي عبر عنه

بعالم المثال ولهذا المطلب دليل في دقة وهو ان المجرد المحض كيف يتعلق بجسم

النفس بهذا البدن المتعلق بالمتوسط بين العالم الجسماني والروحاني اذ لا شك انه لا يمكن ان تصير الى المرتبة
العقلية بدون الوصول الى المرتبة المتوسطة كما لا يخفى فتدبر اذا عرفت هذا فاعلم ان
هذه المثل التي ليست جسمانية وليست لها لوازم الجسمية يمكن ان يكون متعددة والنفس واحدة
ولا تعلق لها بالبدن الجسماني وبذلك ينضبط كثير من احوال البرزخ وكثير من احوال الاثار
الالهية من حضورهم في وقت واحد في الاماكن المتباعدة حال الاحتضار وبعده
كما نقل ان امير المؤمنين ع يحضر عند قبض روح كل مؤمن ومنافق ويراه المقبوض
بعينه ولا يستبعد تحقق المثال الست ترى نفسك في المنام تتحرك وتتكلم وتدرك
وتتصف بالاحوال المتباينة للبدن الجسماني وتحكم عليها بانها انت ومعلوم ان تلك الصورة
ليست عين هذا البدن الحسي لكن الغير المتصف باحوال المستيقظ بالضرورة وليست
بالبديهة بدنا جسمانيا آخر فلا يمكن ان يكون شيئا وراء مثال هذا البدن الحسي مطابقا
له في جميع الامور الظاهرية سوى الامور التي ذكرناها منسوبة لنفسك التي نسبتها الى البدن
الحسي ولا يمكن ان يكون هذه الصورة من قبيل الاعراض الموجودة في الروح القائمة بالمادة
لما ذكرناه ولانه لو كان كذلك لا يمكن ان يكون الصورة العظيمة للشئ العظيم باعتبار كونه مدركا
عظيما في المادة الصغيرة التي هي القوى الجسمانية ومعلوم لكل احد بالبديهة ان هذه
الصورة متحققة في الجملة من غير ان يكون القوى بجواز انبساطه وانحطاطه تقتضي ظهور عظيمها في شئ

ان يكن

ان يكون ذلك الشئ مساويا له في المقدار ومن شروط هذا الظهور امور العلم بها تفصيلا الى
مظهرها ولا نعني بالمثال الا هذا غير ان هذه الصور يحتمل ان يكون تحققها تابعة للقوى
ولا يلزم ان يكون كذلك بل لا يبعد ان يكون تحققها في نفسها وكون هذه القوى مظهر
ظاهر عند العقل مما ذكرناه لك من احوال النائم وعلى اي تقدير فلا يبقى الا الاستبعاد
في تحقق اصل المثال والبراهين العقلية والنقلية التي مرت آنفا دلت على تحقق المثال
قبل الابدان بهذا وبهذا الذي ذكرناه ظهر سر قوله ع فجعل الخلق بعد ذلك صفوة وغير صفوة
ولا يتوهم انه اذا كان الاول تعالى جعل بعض الخلق صفوة وبعضهم غير صفوة فلا فائدة للتكليف
ولا جهة لترجيح المحسن على المسيء وكذلك لا جهة في اعطائه الثواب وعقوبته المسيء ولا معنى لكون
العبد مختارا في افعاله والمحسن باراته يصير محسنا والمسيء كذلك لانه قد ظهر لك مما حققناه
ان تأثير العبد في افعاله بحسب التحقق الذي يؤول الى جعل الله تعالى اياه فهذه الافعال راجعة
في الحقيقة الى الاول تعالى ولا يمكن ان يكون مستندة الى الاول تعالى بلا واسطة العبد للحكم
الضروري بالتفرقة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ولانه لو كانت الافعال مستندة
الى الاول تعالى بدون مدخلية العبد فلو خصص بعضهم ببعض الالطاف دون بعض لزم
الترجيح بلا مرجح وهو قبيح بالبديهة لما مر آنفا ومع ذلك مستلزم لكون الاول تعالى ظالما
تعالى عن ذلك علوا كبيرا اذ يوجد الاساءة في المسيء بدون مدخليته ويعاقبه بعد ذلك

ويكون ارسال الرسول من قبيل افعال المجانين لان من ارسل الرسل وكذبه وامر بطاعته
ومنع الناس عن اطاعته ومن المعلوم بالبداهة لكل ذي عقل ان الشيء الذي لا يكون محتاجا
الى الغير اصلا ويكون منزها عن جلب نفع او دفع ضر لا يمكن ان ينسب اليه امثال هذه
الافعال التي لو صدرت عن مخلوق مع انه محض الاحتياج ليلومنه العقلاء وينسبونه
الى الجنون وجميع ذلك مخالف للبديهة فعقل كل عاقل اذ يفرق كل عاقل بين الحركة
الاختيارية والاضطرارية بان له مدخل في الافعال الاختيارية دون الاضطرارية كما
لا يخفى فثبت ان الافعال الاختيارية للعبد مترتب على ارادته ولا يمكن ان يكون فاعل
ارادته الاول تعالى بلا واسطة والا لعاد المفاسد كما لا يخفى فخصوصية ذاته مرجح للارادة
اما بالقيام او بالافرادة المستحقة بالجعل لا بد ان يكون مرجحا اذ اللاشيء المحض لا يمكن ان
يكون مرجحا لتحقق شيء فيرجع كون العبد مرجحا للارادة الى ان جعل الاول اياه موجب
لجعله الارادة فينتفي الجبر بمعنى ان ليس للعبد مدخل في الافعال الاختيارية والتفويض بمعنى
كونه مستقلا في الافعال الاختيارية كما مر غير مرة في مطلق الآثار المترتبة على غير الاول
تعالى وتقسيم ان الارادة لا يمكن ان يكون ارادية بان يكون التصميم العزم مسبوقا بتصميم
عزم لذلك التصميم وهكذا والا لزم التسلسل ومع ذلك نقول الكلام في جميع
تلك التصميمات بحيث لا يشذ عنها شيء ونقول لا شك ان هذا المجموع لا يمكن ان

يكون مسبوقا بتصميم فاما ان يكون جزء ذلك المجموع او عينه وكلاهما محال لان
لاستلزامهما تقدم الشيء على نفسه فلا يمكن ان يكون الارادة ارادية ولا يمكن ان
يكون مجبولا ومقتضى لشيء من خواصه اذا تبين هذا فنقول انه لا يمكن ان يكون ارادة
الفعل وتركه متساوية بالنسبة الى ذات الفاعل بل على التقدير التساوي لا يكون
الفاعل فاعلا لانه اذا لم يترتب الارادة على ذات الفاعل والفعل مترتب على الارادة
لم يستند الفعل الى الفاعل وتبين ان ترتب الارادة على ذات الفاعل بذاته او
بشرط يلزم في الافعال الاختيارية فيكون المحسن وان كان احسانه مترتبا على
ارادته المترتبة على ذاته الصفية بانضمام الشروط الخارجية كارسال الرسول وبشارته
المعجزة عنه وبشارة الرسول بفعل الطاعات بالجنة وانذاره بفعل المعاصي من النار
ونحو ذلك محسنا باختياره وكذا المسيء وان كان اساءته مترتبا على ارادته
المترتبة على ذاته الرذيلة اما بذاته او بحسب انغماره في العلائق الجسمانية والكثافات المادية
ونحو ذلك من العوارض واللواحق وعدم فائدة البشارة والانذار لهم كما قال الله
تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مسيئا باختياره بلا
معنى الاعتذار واما فائدة التكليف فلانه معلوم ان استماع الامور التكليفية التي
لا يعلم مصالحها الا الاول تعالى شرط في استكمال النفوس الصفية ولا يمكن هذا الا بالابتلاء

رسول يذهب ليسكته والريب عنهم بالمعجزات الصورية والمعنوية ولا شك ان
الالهام لا يترتب عليه هذا فجميع الذوات واللطف الكامل العميم يقتضي ان يكون عاما
بحيث يكمل به كل شيء يمكن له بالنظر الى مرتبة ذاته واما الذوات الرذيلة التي
لا يؤثر فيها البشارة والانذار اصلا فلا يلومن الا انفسهم شعر هر چه هست از قامت
ناساز بی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست والاولى ان يقال
ولما انكشف عنده ان هذه الذوات لا يؤثر فيهم اقوال الرسل في غرضهم من التكليفات
ليس الا ايصال النفع اليهم لينتفعوا بها لكن رحمانيته العامة تقتضي ان لا يصرف عنهم
وجوه التكاليف ولا يعامل معهم بغير المعاملة مع الاصفياء ولذا لم يوجه الخطاب التكليفي
بالاصفياء خاصة وعمم التكاليف وان كان المكلفون حقيقة بعضهم [illegible] بعضهم
بطريقة معاملة بعضهم مع بعض الظاهر بالعلم الواقعي ونحا [illegible] لموسى وهرون [illegible] فقولا له
وقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اي لفرعون وقد علم ان فرعون لا يتذكر ولا
يخشى فهذا في مرتبة اللطف الكامل بالنسبة الى فرعون ولا تقنطوا من رحمة الله واسعة
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری واما ايصال الثواب
والعقاب فمن المعلوم انه كما بين ان بين الذوات المجعولة امتيازا فكذا بين الافعال
فكما ان بعض الذوات يترتب عليه بشروط ارادة الخير وبعضها لا يترتب عليه فكذا

الافعال

الافعال لا بد ان يكون بعضها يترتب عليها الثواب وبعضها لا يترتب عليه بل يترتب
عليه العقاب والا لزم الترجيح من غير مرجح في تخصيص بعضها بخصوصها بالامر واعطاء
الثواب الى فاعله وبعضها بالنهي واعقاب فاعله وهو قبيح كما مر غير مرة فلا بد ان يكون
لبعض الافعال خصوصية بالثواب بحيث يترتب عليه الثواب وبعضها بالنسبة الى العقاب
كذلك كما ان اكل بعض الاغذية ينفع المريض باذن الله تعالى وبعضها يضره كذلك
فترتب ايصال الثواب والعقاب على جعل الافعال المترتبة على جعل الادوات المترتبة على
جعل الذوات فلا يلزم ترجيح بلا مرجح ولا ظلم فما من حق للعباد فاحقفاه لكن
يظهر لك توحيد الافعال مع كون بعضها علة للبعض ويظهر سر قول الله تعالى قل كل من
عند الله وبما توهم ان خلق الذوات الرذيلة مع علمه تعالى بانهم يسوءون [illegible] خبث المترتب
على ذواتهم يختارون السوء والعصيان ولا يختارون الطاعة والاذعان حتى [illegible] عن المصلحة
اذ غاية الامر انهم يعيشون في مدة قليلة ويعذبون ويعاقبون ابدا ومعلوم ان
هذا العيش لا يعارض ذلك الالم بل هذا الا نسبة للمتناهي الى غير المتناهي فهي
غاية السقوط بعيد حقيقا لك في انه بري من جلب نفع او دفع ضرر من الامور
التي تحققها وايتها ليس سوى جعله اياها الذي حقيقته ليس سوى افاضة التابع لعلمه
بالمنافع الذي يناط ذاته فليس شيء غير [illegible] محققا الاصلح كاملة ترجع اليه

من حقيقة الايجاد هذا وذلك انه لا يسئل عما يفعل وحسن ثبات مصالح الاشياء لا يمكن ان
يكون معلومة الا للذات الاحدية المحيطة بالاشياء بالمعنى الذي صورناه ولذلك لم يظهر للانبياء ومنعوا
عن هذا السؤال ولهذا التوهم مدفع دقيق يظهر لك من التحقيقات الآتية في بيان ترتب
الاشياء وترتب بعضها على بعض ان كنت من اهل الذوق واما توهم انه تعالى لم لم يجعل
الرذيل صفيا فهو آيل حقيقة الى انه تعالى لم خلق الرذيل ولم لم يقتصر على خلق الصفيا وقد
علم مما سبق ان الالطاف وعدمه تابعان للذوات انفسها المجعولة ولا يكون مجعولا بجعل
غير جعل الذوات فمعنى هذا الاسئل الى هذا التوهم فقد يرجع الى هذا المقام فانه من سر القدم
واذا عرفت هذا فاعلم ان الحسنات نسبتها الى الله تعالى اولى وان كان تصدر عن العباد
باراداتهم والسيئات اولى بالعبد وان كانت تترتب على تحققها المستند الى الاول تعالى كما
ورد في الكلام المجيد والاخبار المأثورة عن خزان علم الله لبيان هذا المطلب الجليل من القرآن
الاول انه قد تبين فيما سبق ان ترتب ارادة فعل الخيرات على المحسن يتوقف على لطف
الله بارسال الرسول وتبيين الرسول له الخيرات والشرور وترتب الانذار وغير ذلك
من الامور التي ينكشف عند التأمل فهو يفعل الخيرات باعتبار هذه الالطاف الالهية فلا بد
من فعل الحسنات بعد ايجاد المحسن من هذه الالطاف الربانية لتحقق الاحسان كما ان
المسيء مع جبلته لذاته كافية في الارادة ولا يتوقف معها الى شيء سوى اقتضاء ذاته بل

يجعل

يجعل ذاته بحيث يسوء اختياره الالطاف الالهية التي هي معينة على فعل الخيرات مقوية لفعل
الشرور كما لا يخفى فعلم ان جعل الذات واقتضاءها لا يكفي في ترتب ارادة فعل الخيرات
عليه بل لا بد فيه من الاسباب الالهية ولذلك ان اصابك حسنة فمن الله تعالى بخلاف الارادة
فانه لا تفيد المسيء الالطاف شيئا وجعل الاول ذاته واقتضاؤه كافية في تحقق العزم والارادة
على الشرور وذلك ان اصابك سيئة فمن نفسك فلا تغفل عن الجمع بين كلامه عنده
واستناد الحسنات الى الله تعالى والسيئات الى العبد وعدم الجبر والتفويض في شيء من الحسنات
والسيئات بل امر بين الامرين الطريق الثاني وهو انه من المعلوم ان كل مخلوق ذو جهتين
جهة فعلية وانية وتحقق من حيثية انتسابه الى خالقه ومجعوليته ذاته له وكونه موردا لتفضلاته
فهذه الحيثية حيثية قربه الى المبدا وجهة عدم وقوة وظلمة وهي حيثية ماهيته الامكانية مع قطع
النظر عن جهة الانتساب وهو في كمال الظهور بعد الاطلاع على ما ذكرناه كما في بيان الانية
المحتاج الى الغير وتحققه اذا عرفت هذا فاعلم ان الكمالات والخيرات والامور
المقربة الى الله تعالى لا يمكن ان يكون مترتبة على الجهة الذاتية العدمية البعيدة كما ان البعد فيجب
ترتبها على الجهة الالهية وحيثية ذات المخلوق فليس سوى كونه موردا للتفضلات الا
وقابلا له والشرور والنقائص المتبعدة عن الله تعالى لا يمكن ترتبها على حيثية القرب
الى الوجود اذ لا يمكن ترتب البعد على جهة القرب والشر على جهة الخير فلا بد ان يكون مترتبة

على الجهة الذاتية غير انه يبدو من الكسب لا يمكن ان يكون منشأ الشيء فلا تغفل وبهذا الذي
حققناه بعناية الله تعالى ظهر سر قرب الله تعالى الى الاشياء اذ مناط تحققها ليس سوى
ارادته الذاتية التي هي حقيقة جعله الاشياء وهو مناط تحقق حقائقها وتحصلها اذ به تحصل
المهيات وصارت مهيات فالله سبحانه اقرب الى الاشياء من نفسها اذ بجعله الغير المنفصل
عن ذاته تقرر المهيات وتصير مهيات فتفطن ولا تغفل وبعد الاشياء عنه من حيث ذواتها
العدمية البعيدة منه وانه كلما غلب الجهة الالهية في المخلوقين صار ذا قرب الى الله وكلما غلب الجهة
الذاتية والوساوس الشيطانية ومتابعة العلائق الجسمانية صار والبعيد اعنى البعيد عن الله تعالى اذ الوصل اليه
الى مراتب قربه بزوال الظلمة وانما العدمية الناقصة بنور لطفه العميم كما قال الله تعالى في كتابه العزيز
انا اقرب اليه من حبل الوريد والله بكل شيء محيط وكما وقع في كلام النور الرباني والكواكب في
الكيان والروحاني والجسماني اسم الله تعالى الاعظم وكلمته الاتم امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه
عليه في اثناء كلام طويل في جواب مسئلة الجاثليق بقوله هو حيوة كل شيء ونور كل شيء
سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا او مضمون ورد في كلام الله العزيز في جواب مسئلة وغيره في الكافي وآ
كلها غير متمازج بها ولا باين منها وامثالها اكثر من ان تحصى في كلمات الانوار الالهية ع
كما لا يخفى من تتبع آثارهم الكريمة فتفكر في هذا المطلب واخلص نفسك لله وتضرع اليه لكي
ينكشف عليك حجابه وتتخلص من وساوس القيل والقال فتعلم من جميع ما ذكرناه ان الكلام

لسبق

لسبق في هو قوله اما الواحد فلم يزل واحدا كان لا شيء معه بدليل على ان اول المخلوق لا بد
ان يكون مسبوقا بما لا يكون له مادة ومدة وان خلقه تعالى المبتدعات لا بد ان يكون مترتب بعضها
على بعض الا في مرتبة واحدة والمبتدع يجب ان لا يكون فيه الا شيء واحد والا لكان ذلك
الشيء المخلوق الاول وان لا يكون محدودا لكونه شيئا لعدم كونه متعدد الاجزاء والا لكان له اجزاء او
عرضا زائدا فيه ولا يمكن ان يكون شيء منها اولا صادرا عن الواحد الاحد ولا يمكن ان يكون
له مطابق عيني والا لكان هو المخلوق الاول وانه قيد بالمطابق لكونه عينيا اذ لا يمكن ان
لا يكون له مطابق علمي لكونه صادرا عنه تعالى بالشعور لخصوصية ذاته ولا يبعد ان يكون في
ان قوله ع ولا على شيء حذاه ومثله له دليل بالمفهوم على كونه عالما بالجزئيات شيء قبل
عينية تكون مطابقة لها وعلم سر قوله ع فجعل الخلق من بعد ذلك اصفوة وغير صفوة
بان الاختلاف في هذا الخلق مترتب على الخلق وكون بعضها صفوة وبعضها غير صفوة باعتبار
وقوع كل طائفة في عرض نوع من الانوار الاولوية وان الاختلاف بالنوع بين الارواح
التي هي عمدة المخلوقات تحقق بين الواقعين منها في عرضين مثلا والايتلاف
بين الارواح الواقعة في عرض واحد والله يعلم هذا ما لاح لي في شرح كلماتهم الالهية ع
انوارهم الربانية وارجو من الله تعالى ان يلحقني يوم القيمة بالصف الاول ثم بين ع ان خلقه
تعالى الخلق ليس الا لايصال الفيض الى الخلق لا لغرض عائد اليه تعالى اذ يكون محتاجا الى الخلق

لتحصيل هذا الغرض بقوله ع لا لحاجة كانت منه لما ذكرت ولا لفضل منزلة لم يبلغها الا به

ولا لرأي نفسه فيما خلق زيادة ولا نقصانا تعقل هذا يا عمران قال نعم والله يا سيدي

قال ع واعلم يا عمران انه لو كان خلق ما خلق لحاجة لم يخلق الا من يستعين به على حاجته

ولكان ينبغي ان يخلق اضعاف ما خلق لان الاعوان كلما كثروا كان صاحبهم اقوى والحاجة

يا عمران لا يسعها لانه لم يحدث من الخلق شيئا الا حدثت فيه حاجة اخرى ولذلك اقول

لم يخلق الخلق لحاجة ولكن نقل في الخلق الحوائج بعضهم الى بعض وفضل بعضهم على بعض بلا حاجة بعض

منه الى من فضل ولا نقمة منه على من اذل فلهذا خلق قوله ع لا لحاجة منه لما ذكرت اي

الى الخلق ولا احتياج هذا الدليل بعد ما بين ع ان الكامل الاول بالاصالة وبالذات لا يمكن له

النقص في ذاته على ما بينا وايضا احتياجه الى المخلوق يرجع الى احتياجه الى نفسه ومع ذلك

يلزم تاثره عن اثره فيكون فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة واللازم التعدد في ذاته بل في

كونه كاملا اولا ولا يتوهم ان توقف صدور بعض المعلولات عنه تعالى على صدور بعض اخر منه

تعالى ما يستلزم احتياجه تعالى في الافاضة الى المفيض لانه احتياج بعض الآثار الى البعض لعدم قابليته لولا

الفيض اليه بلا واسطة والاحتياج في الافاضة يستلزم احتياج الذات لو كان الافاضة محتاجة اليه

ثم لما بقي توهم انه اذا كان الغرض ايصال الفيض فهو تعالى مستكمل به لان ايصال الفيض ان

لم يكن شيئا حسنا لا يكون مرجحا للفعل وان كان حسنا فالاولى انه تعالى عالم بايصال الفيض لم

يتصف

يتصف بهذا الوصف الحسن فلزم الاستكمال ازال ع هذا التوهم بقوله ولا لفضل منزلة

لم يبلغها الا به لان ايصال الفيض لم يتصف باحدهما لكون ذاته بذاته بحيث يكشف عنه

الاصلح والالتفات وجهته بذاته الى الاصلح والصيرورة له ويترتب عليه فهو لا

خفاء في كونه كمالا او كونه عين الذات وثانيهما الايجاب بالفعل والايجاد فهو واضح

مختصر يرجع الى وجود المعلول على مقتضاه ومعلوم ان وجود المعلول ليس في مرتبة ذات العلة

وليس كمالا الا لما بيّنا سابقا ثم لما بقي بعده توهم وهو انه ان لم ينقص من وجود العلة شيء

يصل الى المعلول من وجود العلة زائدا على وجود العلة وحده والوجود حقيقة واحدة لما

مر فيلزم الزيادة في هذه الحقيقة الواحدة ولو نقص عنه شيء يصل الى المعلول لزم النقص في الذات

الممتنع عليه التغير بايجاد الخلق ازاله ع بقوله ولا لرأي نفسه فيما خلق زيادة ولا نقصانا

لانه قد علمت سابقا ان تحقق المحتاج الى الغير ليس سوى جعل الاول تعالى اياه الذي حقيقته

الظهور العلمي المترتب على ذاته المتحقق بتحقق الذات فلا يلزم زيادة في ذاته ولا نقصان

فتدبر ولما كان هذا المطلب التي نبههما ع في كمال الخفاء والدقة استفسر ع بقوله ع

تعقل هذا يا عمران قال في جوابه نعم والله يا سيدي ولما كان هذا المطلب مطلبا عزيزا

في غاية الدقة والخفاء لم يكتف ع فيه بما سبق وازال ع بهذا اخر في ظاهر قوله وما خلقت

الجن والانس الا ليعبدون وقد وقع في كلام علم الله تعالى تفسيره بليعرفون في الحديث القدسي

وهو قوله كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف او نظاهر

يدل ان معنى انه تعالى خلق الخلق ليصير معروفاً مشهوراً من الطيعة والعبيد بجمع كثير مثلا

يشترى رجل عبيداً كثيراً ليطيعونه ويعينونه ويكون معروفاً بهم وازال هذا التوهم بقوله

تعالى بقوله تعالى واعلم يا عمران انه لو كان خلق ما خلق لحاجة لم يخلق الا من يستعين به على

حاجته من المؤمنين المطيعين له العارفين به لا الجاحدين الكافرين الذين لا يطيعونه في

شيء بل يعاندونه ظاهر انه لو كان علة خلقه وايجاده ان يكون معروفاً معبوداً وقد علمت ان

العلة مستقلة لا بد ان يكون علة لجميع المخلوقات قبل الخلق كعلمه بها بعده فلم يخلق الا من يعبده

علم انهم لا يطيعونه ولا يعرفونه حق معرفته لعدم تحقق علة الايجاد فعلم ان علة الايجاد ليس الا ان

يوصل نفع المعرفة الى المخلوقات وهي [illegible] لا الا كما علمت من ان الايصال [illegible]

فلا يوجد منه الا النفع كما سبق واورد عليه وجهاً آخر لازالة ذلك الوهم لافادة كمال اليقين

بقوله ولكان ينبغي ان يخلق اضعاف ما خلق لان الاعوان كلما كثروا كان صاحبهم اقوى فلم

يكن الايجاد لايصال النفع الى المخلوق ويجب ان يوجد وقت يمكن مصلحته فيه ويكون هو المخصص

للايجاد ببعض في وقت خاص دون الباقي بل لان يكون اقوى معروفاً مرعياً فلا يعلل بتخصيص

بعض المخلوقات بوقت خاص مخصص بل كلما كان المخلوق اكثر كان اقوى لتحقق المعروفية والمطاعية

المحتاج اليها على هذا الغرض اكثر ولا مانع منه لان قدرته لا تقف الى حد ينقطع عنده فيجب

ايجاد

ايجاد جميع ما يمكن ان يوجد في كل وقت ولا يكون تحديده بوقت خاص اولا بعرض خاص الا

ويمكن الزيادة عليه فيجعل كل حد بعرض الايجاد ويلزم الترجيح بلا مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح

لانه ما يزيد هذا الحد يدفع الاحتياج اكثر لما علمت من [illegible] غير مرة ولا يخفى ان

هذا الوجه مع ذلك يفيد فائدة جديدة وهي انه يمكن ان يتوهم ان الوجه الاول نفى كون

الاحتياج علة لمطلق الايجاد ولا ينفي كونه علة لايجاد البعض كالمطيعين وبهذا الكلام

الشريف يندفع هذا الاحتمال لان تحديد المطيعين في تحديد خاص لا يكون له وجه

فقدر ثم لما بقي شيء وهو انه يمكن ان يتوهم ان هذين الوجهين يدلان على ان علة الايجاد

لا يمكن ان يكون هو الاحتياج وحده ولم لا يجوز ان يكون الاحتياج مع رعاية المصلحة علة الايجاد

ولا شك في ان رعاية المصلحة مما يمكن ان يكون مخصصاً لحد خاص بان لا يكون ازيد من

هذا الحد موافقاً للمصلحة كما اذا كان ايصال النفع وحده علة للايجاد دفع هذا [illegible] فنفى كلام

كون الاحتياج مطلقاً علة بقوله تعالى والحاجة لا تسعها لانه لم يحدث الاول تعالى من الخلق

شيئاً الا حدثت فيه حاجة اخرى ولذلك اقول لم يخلق الخلق لحاجة يعني ان الاول

تعالى لا يطيق لحاجة كما في الفقرة من اسمع ذلك اي ما يطيقه اي لا يجوز عليه الاحتياج

لانه لم يحدث الاول تعالى من الخلق شيئاً الا حدث في هذا الشيء حاجة اخرى سوى الاحتياج

في وجوده اي في بقائه وذاته واستكماله وسائر انفعالاته [illegible] وغير ذلك لما تقرر من ان

بقاء المعلول و لکن ما یترتب علیه یحتاج الی العلة فلا ینفی المعلول غیر محتاج الی العلة لکن
احتیاج العلة الیه و لا یمکن احتیاج الشیء الی المحتاج الیه لاستلزامه الدور و لا نتوهم ان صدق المعبود علی
المعبود المطاع علیه تعالی یتوقف علی طاعة العباد و عبادتهم ایاه و الا دور و ان توقف صدور العباد و
غیرهم علی ذاته المطاعة تعالی لانه غیر متوقف علی معبودیته تعالی فیختلف الجهة لانه قد علمت ان
الاحتیاج فی الاوصاف الاضافیة التی لیست احتیاج ذاته تعالی بل احتیاج بعض الاوصاف
الی البعض کتوقف ایجاد زید علی ایجاد ما یتوقف علیه وجوده و ان هذا لا یقدح و انما المدعی
نفی احتیاجه فی ذاته و اوصافه الذاتیة لکون ذاته فی قدرته علی ایجاد المطیعین و ما یتوقف
علیه اطاعتهم محتاجا الی ایجاد المطیعین و هو کما تری یستلزم الدور نعم لو لم یحدث فی
المخلوق حاجة سوی الایجاد و لم یکن فی بقائه و ما یترتب علیه محتاجا الی الاول و یکون
ذاته بذاته کافیة فی الافعال الصادرة عنه کما هو مذهب المفوضة لعنهم الله یلزم دور
بالنسبة الی الافعال المخلوق حین قدر به و یحتمل ان یوجه کلامه تعالی بوجه آخر و هو ان الاول ای
لایسع اصل الاحتیاج لانه لو لم یحدث فی الخلق شیئا تقدیر کونه محتاجا الی الخلق
الا وحدت فیه تعالی حاجة اخری بخلق ما یحتاج الیه هذا الخلق من ابقاء ذاته و ایجاد الاعراض
الممیزة له و تهیئة ما ینتظم به امر معاشه و معاده و هکذا فلا ینفک من الاحتیاج ابدا الان احتیاج
الی المحتاج لا ینقطع احتیاجا به الیه تعالی او انقطع احتیاجه صح و لا یرتفع احتیاجه و هو باطل

بالبداهة

[illegible]

بالبداهة والوجه الاول اولی و ان کان الثانی اظهر ثم قال و لذلک اقول لم الخلق خلق
لی جنه و لذلک الذی ذکره تعالی اخیرا او بجمیع ما ذکره و علی کلا التقدیرین ینفی ما علی حجة
الذی یدل علیه بکبر لی حجة فیما مر من قوله تعالی ثم بین تعالی ان احتیاج بعض المخلوقات
یترتب بعض علی بعض و کون الموقوف علیه اشرف من الموقوف لکون مرتبته اقدم و لم یکن
ذهب الیه بعض من المتکلمین الملعونین من انه لا ترتب بین المخلوقین و احتیاج الکل فی فعل ما
من تفضیل بعضهم و اذلال البعض بلا مرجح و خلق بعض ما [illegible] من الافعال التکلیفیة التی اعطی الثواب
بها دون بعض الافعال التی جعلها موجبة للعقاب بمعنی ان خلقه العاصی فیها و اراد لهم
المکلف بخلقه ایاها فیظن انها غایة الظلم و لیس علی الفعل تجویز لکن نقل الخلق الخ بعضهم لا
بعض و فضل بعضهم علی بعض الجعل التبعی لا بالذات لان المحتاج الیه و هو الذی فی مرتبة المتقدم
یمکن ان یجعل محتاجا الی المحتاج و فی المرتبة المتاخرة و اما بعینه نعم یمکن ان لا یجعل حقیقة المحتاج
الیه بکون قوله تعالی و فضل مبینا لقوله تعالی و نقل الخلق الخ و کانه تعالی لم یکتف بالاول [illegible] هذا
بقوله نقل الخلق الخ لبعضهم بعض الخ تنبیها الیه بقوله الشریف بلا حاجة منه الی
فضل و لا نقمة منه علی ارذل بل لکون جهة التفاضل متوقفا علی جعل المفضل فی الواقع او
لکون جعل المفضل فی مرتبة اقوی من مرتبة جعل المفضل علیه الا انه لو لم یکن المفضل و الاذلال بعد جعلهما ذاتهما
بل نسبتهما الیهما علی السواء و الترجیح بلا مرجح باطل ببداهة عقل کل عاقل فلا بد ان یکون الترجیح

في الفاعل وهو الذي نفاه بقوله لا لحاجة منه الى فضل ولا نقمة عليه ما خلق اذل الاشياء ومع قطع النظر عن
استحالة احتياجه تعالى الى الخلق لا يمكن ان يكون لاحتياج الى فضل ولا نقمة على اذل الاشياء احتياج
والنقمة تترتبان على التفضيل والاذلال اذ لا تفاوت بينهما الا بهما كما لا يخفى فتدبر ثم قال عليه السلام
فهذا اى لكون بعضها مترتبا على بعض في اذل مرتبة لا لحاجة منه الى الفضل ولا نقمة منه على اذل
خلق ثم قال عمران يا سيدي هل كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام انما يكون
المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه
الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها افهمت يا عمران قال نعم والله يا سيدي
ثم سأل عمران عنه عليه السلام عن كون الكائن الاول معلوما له في ذاته في حد ذاته اى يكون له تعالى
وحقيقة صورة علمية منطبقة على ذاته حاضرة عند ذاته بالحضور الظلي بكون الاول تعالى
كحضور ما علمه بكنه ذاته كعلمنا بحقائق الاشياء فانه عبارة عن حضور حقائقها عندنا بالحضور
الظلي فيكون صورا علمية فاجابه عليه السلام بقوله انما يكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه المعلمة تستعمل
في معنى ما في العاكس ولا شك ان العلم الذي سأل عمران عنه هو الصورة الحاضرة مما
يستدل بها ويكون دالة للعالم على كنه حقيقة المعلوم فيكون المراد من المعلمة هي العلم به
بحصول ما يستدل به عليه وهو ان يكون في العلم تصور الصورة العلمية المطابقة لذات الشيء
ولا شك ان تحقق هذه الصورة العلمية لنفي خلاف حقيقة ذلك الشيء وكنهه عن وجوده

الى فر

الخارجي والاعراض والمشخصات ولان يكون كنه حقيقته لنفي الامور الخارجة عن ذاته موجودا
عند العالم مدركا له فلا بد ان يكون للمعلوم وجود خارجي ومشخصات زائدة على ذاته ليصير
بتجريده عنها مدركا اذ لو لم له وجود زائد على ذاته لم يمكن تجريده عنه وكذا المشخصات والعوارض
لا تمتنع تحقق الصورة العلمية التي هي عبارة عن تحقق ذاته وحقيقته بالتحقق الظلي اذ الكلام
في العلم بالكنه لا بالوجه كما يصرح عليه السلام بقوله وليكون الشيء نفسه معلوم الشيء من حيث انه
متحقق بالتحقق العيني لا يمكن ان يكون منفيا عنه التحقق العيني ويكون متحققا بالتحقق الظلي فاذا لم يكن
الشيء الا الوجود الاصيل الخاص ولا يمكن نفي هذه الماهية عنه لا يمكن ان يكون له تعالى صورة علمية ولم
يكن هناك شيء يخالفه اى في ذات الاول تعالى لا يكون شيء يخالف ذاته ويغايره لم يكون
ذاته في تلك الامور المغايرة له متحققا بالتحقق الظلي ويكون معلمة وصورة علمية ولو كان هناك شيء
يخالف ذاته فتدعوه اى حاجة في كونه عالما بكنه حقيقته الى نفي ذلك الشيء عن نفسه وهو تشبيه و
تجريد ذاته عن الامور الخارجة عنها بتحديد ما علم منها اى من نفسه حصول معناه بجعل ما علم من اصل
الذات بعض الامور الخارجة حدا لها في المحقق المستغني تحديد بالجسم وعلى هذا يكون المعنى بجعل
ما علم من اصل الذات متحققا جديدا بالتحقق الظلي وراء تحقق اصل الذات في الخارج ذاتا فتبين
هذا فقد تبين انه لا يمكن ان يدرك ذاته تعالى بالادراك الحصولي ولا يحتاج في ذاته الى كشف
حقيقته تعالى له الى تجريد ذاته عن الامور الخارجة واللاحقة فهو بذاته منكشف على ذاته بلا صورة حضورا

عليه

ظ بخلاف المجردات لمنكشفة ذواتهم عليهم بالوجود العيني فانهم محتجبون في ادراك كنه
حقايقهم المجردة بنفسهم من الوجود العيني وغيره من الامور الخارجية وبلاحظونها كذلك لينكشف عليهم
والوجود الخارجي زايدا على ذواتهم ليس داخلا فيها فيكون حقايقهم مخلوطة بالاثر الخارجي في مرتبة الوجود
لا في مرتبة اصل الماهية منكشفة عليهم فيحتجبون في ملاحظة الذات معراة عن الامور الخارجية التجريد
والتجريد ولا تغفل عن استنباط ما ذكرناه من كلامه الشريف هذا ما يسر لنا في شرح هذه الفقرة المباركة
من فيض نوره ع ولا يخفى عليك ان في كلامه ع اشارة الى المذهب الذي يتحققون من حصول
المهيات بنفسها في الذهن لا باشباحها على تقدير العلم بكنهها وهو الحق اذ على تقدير تحقق اشباحها في الذهن
يكون المهيات بهذه الاشباح معلومة او القابلية التي هي المناط في العلم الحصولي انما يكون
للعالم بالنسبة الى الشبح ولا شك ان هذا الشبح لو كان منطبقا على الماهية بالذات بحيث يكون مع
قطع النظر عن التحقق الظلي عينها لكان في قوة حصول الماهية بنفسها في الذهن اذ لا نعني بالحصول
الماهية الموجودة في الخارج من حيث انها متحققة بنفسها في الذهن مع الاتحاد المتقابلان لان
معنى التحقق الظلي ليس الا التحقق الذي لا يترتب عليه الاثار المترتبة على الوجود العيني بحقيقة هذا
القول ليس الا ان الماهية مجردة عن الوجود العيني متحققة في الجملة بنوع من الاتحاد في العالم وان
سميت هذه شبحا فلا مشاحة فيجب ان يكون الشبح على هذا القول منطبقا عليها بالعرض شبحا لها
فيكون الماهية مدركة بما ينطبق عليها وهذا امر التصور بالوجه فلا تغفل وعلم من هذا الكلام

الذي

الشريف ان ذاته تعالى لا يمكن ان يكون معلوما لشيء من المخلوقين اذ ظاهر ان علمهم بذاته تعالى لا يمكن
ان يكون حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون للشيء بالنظر الى ذاته والصفات القائمة بها على تقدير
توجهه اليها بخلاف العلم بالعلم وبالنظر الى معلوله الذي يكون علة له حقيقة اذ تحققه ليس الا بوجه العلية
لما عرفت ولا يمكن ان يكون ذات العلة الموجدة الحقيقية المتقدمة بالذات على المعلول و
النور المحض متحققة في مرتبة المعلول الذي هو متاخر بالذات والعدم المحض الذي تحققه بالنفاية وحاضرة
عنده مدركة وموجودة له وهو في كمال الظهور فلا بد ان يكون حصوليا واذا لم يمكن ان لي
تجريد ذاته عن الوجود الخارجي حتى يصير موجودا ظليا فلا تحقق الممكنات بالعدمية بالذات فانهم تم قيل
عمران فاخبرني باي شيء علم ما علم الضمير ام بغير ذلك قال الرضا ع ارايت اذا علم بالضمير
هل تجد بدا ان تجعل لذلك الضمير حدا ينتهي اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك قال الرضا ع
فما ذلك الضمير فلم يحر جوابا قال الرضا ع لا باس ان سالتك عن الضمير نفسه تعرفه بضمير آخر
فقلت نعم افسدت عليك قولك ودعواك يا عمران اليس ينبغي ان تعلم ان الواحد
ليس يوصف بضمير وليس يقال له اكثر من فعل وعمل وصنع وليس يتوهم منه مذاهب وتجزية
كمذاهب المخلوقين وتجزيتهم فاعقل ذلك وابن عليه ما علمت صوابا ثم سال عمران عنه ع
بان علمه تعالى في الاشياء ان يكون بالضمير الضميري ظاهر الذي يحاذي الباب اي يكون قوة ادراكية تحقق
الاشياء وفيها بالتحقق الظلي قبل صدورها عنه ويكون قابلة لها فيكون تعالى عالما بها بالعلم

ذلك فاجابه ع بالجدل البرهاني مؤيدا بالقول تقدم وجادلهم بالتي هي احسن واستفسر عنه
بقوله ارايت اذا علم الضمير هل تجد بدا ان تجعل لذلك الضمير حدا اي معرفا ينتهي اليه معرفة
ذلك الضمير بانه جوهر او عرض حيواني او غير حيواني فقال عمران لا بد من ذلك لانه لو كان
عين ذاته تعالى فكان تعالى عما لا تنتهي اليه ذاته من حيث الفاعلية كما مر لا الضمير قابلية واولم
يكن عين ذاته فيكون احد الامور المذكورة فاستفسر ع عن حقيقة ذلك الضمير بقوله فما ذلك
الضمير فانقطع ولم يحر جوابا اي ما رد جوابا لانه ينقطع بانه لا يمكن له ان يلتزم ان يكون ذاته تعالى عمران ع
محلا للمخلوق فهو مخلوق فانه بعد ما بين ع ان الكامل بين العلل لا بد ان يكون بلا حد وهو واعراض
لا يستلزم التغير في ذاته وكونه متاثرا عن نفسه ويجتمع في ذاته جهة القبول والفعل على ما تقرر
مشروحا فتذكر ثم لم يكتف ع بهذا القدر واعاد السؤال بزيادة الاتقان والاحكام
بعد تسليم انه تعالى عن ذلك علوا كبيرا يمكن ان يكون محلا لشيء بقوله لا باس ان سلمت عن
الضمير نفسه يعرفه بضمير آخر لانك قد فرضت انه علم ما علم بالضمير اي علم الموجودات العينية
الصادرة عنه تعالى بالقوة وضمير فذلك الضمير الصادر عنه الصدور العيني لا يمكن ان يكون
معلوما له قبل الصدور لكونه نفسه مجردة عن الوجود العيني في نفسه لاستحالة تقدم الشيء
على نفسه فلا بد ان يعلم بالضمير آخر واذا قال ع فقلت نعم اي لا بد ان تقول نعم
وفي بعض النسخ فان قلت نعم واذا التزمت ان معرفة ذلك الضمير بضمير آخر فسدت
عليك

عليك قولك ودعويك انه تعالى علم ما علم بالضمير لانه ينتقل الكلام الى هذا الضمير ولا بد ان يكون معرفته بضمير
بضمير آخر وهكذا فيلزم التسلسل ع وهو قبيح فاثبت الالتزام اللازم عليك فسدت قولك ود
فيقول مجموع تلك الضمائر الغير المتناهية الصادرة عنه بحيث لا يشذ عنها فرد لا يمكن ان
يكون معلومة له تعالى بالضمير اذ لا ضمير سواها فلا بد لك ان تلتزم ان يكون معلومة له تعالى بغير ضمير فسدت
عليك قولك ودعويك ان يكون العلم ع قولك ودعويك عبارة عن كون الواحد الاحد عالما
علم بالضمير لانه فاعل عالم اي اذا علم الضمير بضمير آخر فاقتض ما كلف فيه وكان قائما به قوة وفي هذا انيا
الوحدة الذاتية فقد ابطلت وحدته بهذا ولا يتوهم ان الضمير الواحد ايضا ينافي الوحدة فلا
يختص ع بهذا الفرض لانه وان كان كذلك ويلزم عليه التكثر لكلا الاحتمالين ع بقوله ليس
ع بالجزء ولكن ع بهذا التقدير يلزم شيئين في ذاته تعالى صريحا ليكون بعد الفروض ظاهرا
كالابطال للحق وبهذا تم المناقضة ثم اشار ع بقوله الى البرهان على ذلك لنفي
جميع الاحتمالات صريحا وتحقيقها انه لم لا يجوز ان يكون تعالى عالما بالواحد بضمير الغير منتقد
مع خلقه بهذا الضمير ولا يكون الضمير نفسه صادرا عنه بالعلم به كونه مخلوقا ليكون معلوما له
قبل صدوره عنه كتنبيه بذلك المخلوقات العينية ويكون معلوما له تعالى حال الصدور كيف
كونه ظلا في نفسه او في شيء آخر بنوع تعريض على عمران بانه ينبغي لمثلك العالم الكامل ان
يعلم ان الواحد بالاحد دون غيرها لا يمكن ان يوصف بضمير يكون فاعلا وقابلا له

منفعلا عنه ويكون تحققه في ذاته غير تحققه مع الضمير فيتحقق فيه التعدد والتغير في ذاته ولا يكن
التغير فيه اصلا الا في افعاله واثاره التي هي اضافات ولا يستلزم تعددا ولا في ذاته تعالى
عما هو ليس كذلك من فعل وصنع وعمل وليس يتوهم فيه مذاهب التجزي والحلول
جهات في تعينه في ذاته وتحقق ضميرين او اكثر له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما ذهب اليه المخلوقين
وتجزيتهم اذ لا عبرة لهم من الكثرة بل تجزيتهم من الكثرة فاعتقد ذلك في ابن علية ما علمت
صوابه وفي بعض النسخ صوابا قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن حدود خلقه كيف
هي وما معانيها وعلى كم نوع تكون قال عليه السلام قد سالت فافهم ان حدود خلقه على ستة
انواع ملموس وموزون ومنظور اليه وما لا ذوق له وهو الروح ومنها منظور اليه وليس له
وزن ولا لمس ولا حس ولا لون ولا ذوق والتقدير والاعراض والصور والطول والعرض
ومنها العمل والحركات التي تصنع الاشياء وتعملها وتغيرها من حال الى حال وتزيدها
وتنقصها فاما الاعمال والحركات فانها تنطلق لانها لا وقت لها اكثر من قدر ما يحتاج
اليه فاذا فرغ من الشيء انطلق بالحركة وبقي الاثر ويجري مجرى الكلام الذي يذهب ويبقى
اثره ثم سأل عمران عنه عليه السلام عن حدود خلقه اي الفاصل بين الخلق والامور العرضية التي
بها امتياز بعضه من بعض كيف هي محسوسة او معقولة او بعضها محسوس وبعضها معقول وعلى كم
نوع وضرب فقال عليه السلام في الجواب قد سالت فافهم ان حدود خلقه والامور المميزة العرضية

للحق

للحق على ستة انواع واقسام تندرج تحت كل واحد انواع واقسام وابتدأ عليه السلام بالمحسوسات
لتدرجه الى المعقولات فقال عليه السلام ملموس اي احد الانواع الستة الاعراض التي تلمس و
تمس حال الحيوان او عضو من اعضائه كالخطوط والسطوح وكالخشونة والملاسة ونحو
ذلك وكالاصوات والكيفيات العارضة لها بالتقطيع اي الحروف التي تلمس وتصل
الى العصب المفروش في مقعر الصماخ فهذا نوع واحد من الحدود ممتاز بعضه عن بعض بالملامسة
والوصول قال عليه السلام وموزون اي القسم الثاني من الحدود هو الذي يوزن والتقيد الاشياء
باعتباره وهو الخفة والثقل الاضافيان فانهما لا يحسان منفردا وان كان مع اعتبارها
الاعراض الملموسة ملموس وهذا لا ينافي كونهما ملموسين بمعنى كونهما مدركين بالقوة
اللامسة اذ هذا المعنى مصطلح اهل العقل وليس معنى اللغوي فقط ثم قال عليه السلام ومنظور اليه
اي والقسم الثالث من الحدود المبصرات التي لا تلمس ولا توزن كالاضواء والالوان و
القسم الرابع ما لا ذوق له وهو الروح اي لا يكون ملموسا ولا موزونا ولا منظورا اليه التجربة
المقابلة ولما لم يذكر عليه السلام المذوقات يستقضي الذوق صريحا وقال وهو الروح بالضم الفتح
اي الرائحة المشمومة ولما كان الضوء الذي هو مبصر اولا وبالذات مما ينكر وجوده بعض
العقلاء ويقول ليس الضوء الا ظهور اللون وليس كذلك على عليه المحققون بشهادة الحس
ودلت هذه لانا نرى الضوء واللون شيئين نبه عليه السلام بدخوله في المبصرات ومنها

جملة المحسوسات المذكورة منظورا اليه وليس له وزن ولا ملمس ولا حس اي ولا حركة لدفع توهم ان الضوء
يتحرك في سطوح الاجسام كما يشاهد بحسب الظاهر اذ لا شك في ان الضوء عرض ولا يمكن انتقاله
من محل الى محل كما تقرر في موضعه ولا لون اذ الضوء ليس بملون وانما هو نفس اللون ولا ذوق له
اي لا طعم له وكانه عليه السلام اشار الى هذا الذي ذكرنا من ان هذه الفقرة الشريفة ليست لبيان نوع
آخر من المحسوسات بل لبيان تحقق قسم من المنظور اليه بتغيير الاسلوب لتبديله ومنها وتصريحه عليه السلام
بكونه منظورا اليه نوعا آخر وتصريحه في كلامه عليه السلام اشارة معنوية الى هذا المعنى لان المنظور اليه الذي
لا يكون له لون ليس الا الضوء لان غيره ما لم يكن ملونا او مضيئا لا يبصر البتة فتدبر ثم
قال عليه السلام والتقدير والاعراض اي القسم الخامس من المحسوسات التقدير والاعراض اي الحكم على الاشياء
والعلم بها وقياس بعضها على بعض وسبر الاعراض جميع عرض ما اكثر وهو الامر الخفي الذي يستحق
للموصوف به المدح او الذم فيكون هذا القسم اشارة الى القسم مجموع الكيفيات النفسانية
ولما كان العلم اشرفها بل اكثرها يترتب عليه وجودا وعدما افردها عليه السلام وذكرها مع الاعراض ثم
قال عليه السلام والصورة والطول والعرض اي القسم السادس من المحسوسات الصور اي الاوصاف التي
لا تلمس ولا توزن ولا تبصر ولا تشم ولا يكون من الاعراض النفسانية سواء كانت
امورا عينية كالحرارة والبرودة ومطلق الطعوم او امورا اعتبارية كمطلق الاضافات
والنسب ومن جملتها الطول والعرض وهما انما ذكرا لئلا يتوهم ان الجسم فذكرهما بعد الصور من

قبيل

ومعلوم ان ... يطلق على المنظور اليه
نوعا لا يكون قسما من المنظور اليه
صح

قبيل ذكر اي من نوع العام ولا يبعد ان يكون اشارة الى شمول الصور للاوصاف الاعتبارية
الاعتبارية ولما كان تحقق الحركة التي هي فرد تدريجي من المحسوسات الواقع فيها الحركة في الخارجية
توهم كل متوهم وكذا كون الزمان المنطبق عليه الحركة امرا متصلا واحدا بحكم الوهم يكون
الزمان آنات متتالية وكذا الحركة المنطبقة عليه اكوان آنية تقع كل واحد منها في آن فلا
يكون الحركة الا مجموع تلك الاكوان كما ان الزمان ليس الا مجموع الآنات لكن بعد ان يتفطن
العقل بانه يستلزم تركب المسافة من الجزء الذي لا يتجزى فعلا او قوة وهو قبيح بالبديهة وانه
لا يمكن ان يكون المتحرك حال الحركة خاليا عن المقولة التي فيها الحركة مثلا المتحرك الاين في
حال الحركة الاينية لا يكون له مكان اصلا او المسخن بالنار لا يكون له سخونة وترتب عليه
آثار السخونة المستفادة من النار وكذا في المتحرك الكمي لا يكون متكمما بالفعل وكذا في الوضع يحكم
بانه لا بد ان يكون للمتحرك في تلك المقولات فرد ذو زمان منطبق عليه ويكون الحركة في كل مقولة
هو الفرد الزماني لتلك المقولة ومن خصها اشارة عليه السلام الى تحققها وعدم كونها من مقولة معينة بقوله
الشريف ومنها العدد والحركات اي من المحسوسات المذكورة لا من حيث خاص لما عرفت من العدد
والحركات التي تصنع الاشياء وتعملها اي تكون معدة وموجبة لافاضة المبدا الفياض
الاشياء اي صفة الحركة وتغيرها من حال الى حال اشارة الى الحركات في الكيفيات والاين
والوضع وتزيدها وتنقصها اشارة الى الحركة الكمية ولم يكتف عليه السلام بهذا القدر وزاد

المكونة زمانيا ينطبق بانطباق الزمان بقوله فاما الاعراض والحركات فانها تنطبق لانها لا تدوم
لانها اكثر من قدر ما يحتاج اليه في حصول العمل والحركة هو القدر الذي ينطبق عليه بنفس العمل والحركة فلا يمكن ان يكون
باقيا بعده لانه ينطبق بانطباق الزمان لانطباقه عليه واشار رحمه الله بقوله فاما الاعراض والحركات
الا انه ليس من احد قد شيئا بهذه الحالة سواها ثم اشار رحمه الله الى كون الحركات معدة لحدوث الاثار
فاعلة بقوله فاذا فرغ من الشيء انطلق بالحركة وبقي الاثر لانها لو كانت واسطة في حصول الفيض الا
الاثر ينبغي انه لا يمكن وصول الفيض اليه الا به ومعلوم ان الفيض لا يمكن ان يكون امرا عينيا لا يبقى
له الا توجه العلة لما من غيره فيمكن تعاقبه بنفسه فكيف يمكن ان يبقى الاثر بعد انعدام وصول الفيض
اليه وشبه عليه السلام ذلك الكلام بقوله ويجري مجرى الكلام الذي يذهب ويبقى اثره من حصول المعنى المقصود منه
عند نفس المخاطب بعد ما جرت به الحصول من الاثر بعد ما لا يحصى ولا شك في ان الكلام لا يمكن ان
يكون فاعلا لهذا الاثر بل معدة لحصول الاثر بشرائط مختلفة باختلاف الاشخاص فتدبر هذا
ما تيسر لنا في شرح هذه الكلمات الالهية والله يعلم المراد منها قال عمران يا سيدي الا تخبرني
عن الخالق اذا كان واحدا لا شيء غيره ولا شيء معه اليس قد تغير بخلقه الخلق قال الرضا ع
قديم لم يتغير عز وجل بخلقه الخلق ولكن الخلق يتغير بتغيره قال عمران فباي شيء عرفناه قال
بغيره قال فاي شيء غيره قال الرضا ع مشيته واسمه وصفته وما اشبه ذلك وكل ذلك
محدث مخلوق مدبر قال عمران فاي شيء هو قال هو نور بمعنى انه هاد لخلقه من اهل السماء واهل

الارض

الارض وليس لك علي اكثر من توحيدي اياه ثم اورد عمران اشكالا وقال الا تخبرني عن
الخالق اذا كان واحدا لا شيء غيره ويكون معينا له في خلقه الخلق ولا شيء معه في مرتبته الا
من الاوصاف والحدود والاعراض ليكون بخلقه الخلق بهذه الاوصاف واتصافه بها متغيرا ولا يكون
متغيرا اليس قد تغير ذاته بخلقه الخلق يعني قد تغير ذاته البتة لانه لم يكن في مرتبة ذاته خالقا للخلق
ثم بخلقه الخلق صار متصفا بانه خالق ومعلوم ان خالقيته متغيرة متجددة بتجدد المخلوقات فتغير
وكل يوم هو في شأن والتغير والتبدل فيها ليس الا تبدل نحو الوجود اذ معلوم ان خالقيته لا يمكن
ان يكون امرا عينيا لاستحالة التسلسل فلا بد ان يكون انتزاعية ولا يمكن ان يكون في ذاته بذاته
منشأ لانتزاعها لما عرفت من انها ليس في مرتبة الذات فلا بد ان يتجدد في الذات
نحو تحقق يكون منشأ لانتزاعها وهو غير ممكن لان الاول ممتنع لما عرفت قال الرضا ع قديم
اي ليس محتاجا الى الغير اصلا ومناط تحققه ذاته بذاته بمعنى التحقق لم يتغير اي لا يمكن ان يتغير
بخلقه الخلق الذي هو امر اضافي منتزع من ترتب تحقق المعلول الفعلي على علمه الذاتي بالصلاح
ولكن الخلق يتغير بتغيره باعتبار المصالح المعلومة له تعالى بذاته ولذلك يتغير الاضافات
التابعة للخلق والحاصل ان الخالقية عبارة عن احد الكونين ذاته تعالى بذاته بحيث
يوجد كل شيء على صالح في وقت يعلم بذاته مصلحة تحققه فيه ومعلوم ان مناط صدقها
بهذا الاعتبار علمية ذاته بذاته لما عرفت ولا يمكن ان يتغير ولا يتجدد بالنسبة الى ما فيها

كونه خالقا بالفعل بمعنى انه يترتب على علمه الذاتي وجود الشيء بالفعل عقيب ما يكون تحققه على هذا
النحو الخاص اي في الوقت الخاص معلوما له تعالى بكونه اصلح في الواقع ويترتب على علمه هذا التحقق
يترتب اي التعلقات التي له بالنسبة الى الاصلح فهي بهذا الاعتبار تابعة لتحقق الشيء وتغيره بتغير
الذات المخلوق ولا يلزم من ذلك تغير في ذاته عز وجل فتذكر ما حققناه في تعلق صفات
الفعل قال عمران فباي شيء عرفناه اي اذا لم يكن له حدود واعراض لم يكن معرفته بهذا
وهذه الاضافات المعلومة لنا تابعة للمخلوقات فلا يكون معرفتها معرفته تعالى ولا يمكن تصور
ذاته بذاته فباي شيء عرفناه فقال عليه السلام بغيره اي عرفناه بآثاره واضافته الفعلية الى غيره
بنفي هذه الآثار عنه لانا نعلم ان لها مؤثرا للعلم بانها محتاجة الى الغير وليست ذواتها
كافية في تحققها فلا بد لها من مؤثر ليس من جنسها بان لا يكون له تحقق زائد
على ذاته وتحقق هذه الآثار بمشيته وتوجهه فاول شيء يكون معلوما لنا هو تحققها
نفس مشيته وتوجهه لما عرفت من ان هذه المشية تابعة لذاته غير منفصلة عنها متحقق بتحقق
الذات بالعرض كما مر شرحه فننتقل من الفرع الى الاصل وان الاصل لا يمكن ان
يكون من قبيل الفرع والا لم يكن اصلا فمعرفتنا اياه بالغير بنفي الغير عنه كمعرفة الاشياء
بالاضداد فسأل عمران عن الغير فقال فاي شيء غيره يكون معرفة له قال الرضا عليه السلام
مشيته واسمه وصفته وما اشبه ذلك من الامور الاضافية الصادقة عليه التي لها نوع تعلق

بما

ثم اسمه
بما لا يمكن ان تتوسل بها الا معرفته تعالى وعلمه عادة كرناه بكلمة لا تبد آية عليه السلام بالمشية ثم اسمه
كلاما لبيان ان هذه الامور اي صفته اذا لم تسنا بالتحقق الظلي والتابعية لا ذاتها تجعل اي عمل
محدث مخلوق مدبر بدليل عليه السلام بانه محدث انها ليس من نوعها بل في غاية الاستبعاد عن ما العبد
الرجوع عن العدم ثم قال عمران فاي شيء هو اي فاذا كان جميع تلك الامور المعلومة منفية عنه
محدثة مخلوقة فاي شيء ثابت له به يكون معينا عنده بانتفاء جميع ذلك اي ما ظهر لاثبات نور
توجهه والتفاته الغير المنفصل عن ذاته بالتحقق العيني كما قال الله تعالى تبارك وتعالى الله
نور السموات والارض فسره عليه السلام بقوله الشريف بمعنى انه هاد لخلقه من اهل السماء واهل
الارض من عالم الظلمة والعدم الى النور والوجود ومن عالم الكثرة العددية الى عالم الوحدة
الحقيقية بنور التفاته وتفطنون بان هذا الضياء ليس من عالم الظلمة الامكانية كما وقع
في اخر الاية الكريمة يهدي الله لنوره من يشاء ولما كان هذا السؤال من عمران بعيد بعيد عليه السلام
لبسا بقا من انه لا يمكن معرفته تعالى الا بغيره غير معقول اشار عليه السلام بقوله الشريف وليس
لك علي اي بعدما تبين لك من المراتب السابقة ليس معقول لك سؤال اكثر
من توحيدي اياه من السلب العدمية الحاقي الظلمانية الامكانية بانه نور محض ووجود
خالص موجد لجميع الاشياء بالتفاته واما ان حقيقته ما ذا فلا لانه لا يمكن ان يكون
معلوما لشيء سوى ذاته ومعلومية لذاته بالحضور العيني كما عرفت قال عمران يا سيدي

أليس قد كان ساكتاً قبل الخلق لا ينطق ثم نطق قال الرضا ع لا يكون السكوت إلا عن نطق
قبله والمثل في ذلك أنه لا يقال للسراج هو ساكت لا ينطق ولا يقال إن السراج ليضيء فيما يريد
أن يفعل بنا لأن الضوء من السراج ليس بفعل منه ولا كون وإنما هو ليس شيء غيره فلما
استضاء لنا قلنا قد أضاء لنا حتى استضأنا به فبهذا تستبصر أمرك ثم أورد عمران
شبهة ناشئة من حكمه ع بكون المشية محدثة ولا تغير ذاته تعالى بقوله أليس قد كان ساكتاً
قبل الخلق لا ينطق ثم نطق قال لما كان مشيته تعالى محدثة فهو قبل حدوثها ليس بناطق لما
مريد الوجود المخلوق ثم اراد وطلب شيئاً آخر وجعله فيحدث شيء في ذاته تعالى شيء هو المشية وعبّر
عن مرتبة الذات بعد المشية بالسكوت وعن المشية والإرادة بالنطق كما وقع في كلام
الله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون أو توهم أن الإيجاد يستلزم إيجاد
لفظ كن وغفل عن أن مراده ع أن ليس إيجاده والاستثناء غير معقول الى نسبة هذه اللفظة ع
هذا التوهم إلى عمران مع كمال الفضل والفطانة بعيد فأجابه ع أولاً بأن استعمال السكوت
غير ملائم لأنه لا يستعمل ولا يكون السكوت إلا عن نطق قبله فلا يستعمل قبل النطق السكوت
ثم أورد مثالاً لا ينبغي هذا ويبين حل الشبهة فيه أيضاً بقوله والمثل في ذلك أنه لا يقال
للسراج هو ساكت لا ينطق قبل وصول أثره إلى شيء لأنه ما نطق قبله ثم قطع ليكون
ساكتاً وكذا في المتكلمين من أشخاص الإنسان إذا لم يتكلموا قط لا يستعمل فيهم السكوت

ويختار ع

ويختار ع هذا التمثيل لأن يعلم كيفية حدوث المشية بالنسبة إلينا مع عدم حدوث
شيء في ذاته تعالى فقال ع ولا يقال إن السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا أي يجدد فعل الإرادة
فيه واقتضائها فيه يقتضي الفعل بناء على الإرادة ومراده ع من الإرادة الاقتضاء المطلق وكأنه
ع حمل هذه اللفظة ليكون أنسب بما في التمثيل أشد لأن اقتضاء الضوء من السراج ليس
بفعل منه ولا كون أي ليس يكون أمراً متحققاً فيها غيره قائماً به وإنما هو ليس شيء غيره
بحسب الخارج بل إنما تحقق تحققه العرض والاتصال بهذا الاقتضاء واقتضاء آخر وكذا
فلما استضاء لنا بالضوء التابع لذاته قلنا قد أضاء لنا حتى استضأنا به فجميع معقول القول
فيتجدد الفعل وهو الإضاءة لنا واستضاءتنا به فيما لا فيه فالنسبة بينه وأراد ع
كل شيء وتحققه بالإضافات التابعة لعلمه بالأصلح التابع لذاته المتحقق بتبعيته القيام
أمره بذاته في وقت خاص وبعد خاص بكون المصلحة فيها ولما تحقق شيء من المعلومات
بهذه المشية قلنا قد تحقق إرادته وجعله في هذا الوقت شيء آخر تحققه فيه فقد حدث
فينا فعله من غير تجدد شيء في ذاته والفصل شيء منه ويكون المخلوقات متحققة بتبعيته
ذاته المقدسة فتأمل حق التأمل في هذا التمثيل الإلهي لينكشف لك سر هذا المطلب
ومن ع إليه بقوله فبهذا تستبصر أمرك ثم قال عمران يا سيدي فإن الذي كان
عندي أن الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق قال الرضا ع أحلت يا عمران

في قوله ان الكائن يتغير في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره يا عمران
هل تجد النار يغيرها تغير نفسها او هل تجد الحرارة تحرق نفسها او هل رأيت بصيرا قط
رأى بصره قال عمران لم أر هذا أي لما كان هذا المطلب في غاية الخفاء ولم يكن يفهمها
الا تبامن في مجلس المكالمة عاد الى السؤال واظهر رضا النفس لطبيب القلوب وقال
يا سيدي فان الذي كان عندي كان راسخا في قلبي ان الكائن اي الكائن الاول
الذي تكلم في افعاله قد تغير بفعله لحدوث مشيئته وقصده في ذاته في وقت وجود الفعل
ليكون مرجحا لوجوده فيه دون وقت آخر ولا بد ان تغير الذات بسبب ذلك هذا
القصد موجود اعتباري باعتبار محليته له وتفعل له عنه ام كان امرا انتزاعيا وهو ظ
قال الرضا ع في جوابه لما زاله هذا الوهم عنه بقوله احلت يا عمران في قولك
بالمحال في قولك ان الكائن يتغير في وجه من الوجوه اي في فعله وايجاده حتى يصيب الذات
اي ينال الذات منه اي من نفسه بفعله ما يغيره اي يغير الذات ويحتمل ان يكون الضمير
في منه راجعا الى التغير المذكور في ضمن يتغير اي يأخذ الذات من التغير بفعله ما يغيره
والاول اظهر وعلى كلا الاحتمالين فتمام هذا القول على المحال مع قطع
النظر عن امتناع التغير على الكائن الاول من حيث انه يئول الى ان ذاته يكون
علة لفعله لا فناء ذاته وتبدل تحققه وهو قول بالمتنافيين لان العلة يجب ان

يكون

يكون متحققا في آن تحقق المعلول بالاتفاق ولو قلنا بعدم ترتيب المعلول عليه في الآن فلا بد
ان يكون الذات متحققا غير متغيرة وتتغير في آن واحد موجودة بعنوان التحقق وغير موجودة
به وهل هذا الا اجتماع المتناقضين ثم مثل ع لهذا المطلب وبيان الحالة بتمثيلات
في الممكنات المتغيرة المتبدلة بانه اذا كان هذا الاحتراق فيها ممتنعا فكيف يجوز في
الكائن الاول الذي يمتنع عليه التغير مطلقا احدها ما اشار اليه بقوله يا عمران هل تجد
النار يغيرها تغير نفسها استفهام انكاري اي لا يمكن ان يكون النار بفعلها في غيرها
تغير نفسها هذا على تقدير ان يكون يغيرها بالباء الموحدة ويحتمل ان يكون بعض غير
من باب التفعيل ومعناه على هذا انه لا يمكن ان يغير النار تغير نفسها اي التغير الناشئ من نفسها
واي صدق على الاحتمالين انه لا يمكن ان يتحقق في ذات النار حالة الاحالة مثلا بعد
ما لم يكن متحققا فيها بالتها غيرها ليكون ذاته متأثرة عن نفسها ويلزم المحال في ذات النار
بذاتها بحيث لو وصل اليها شيء لتحيلها الى نفسها لكن بعد وصول شيء اليها يتحقق الاحالة
بالفعل وتتم له بالنسبة اليه لا في ذات النار وثانيها قوله ع هل تجد الحرارة تحرق
نفسها وهذا اصرح من الاول في بيان امتناع تأثر الشيء عن نفسه بانه لا يمكن ان
يحرق الحرارة نفسها وكذا الثالث الذي اشار اليه بقوله ع هل رأيت بصيرا قط رأى بصره.
اي لا يمكن ان يرى المبصر الذي يبصر الاشياء بنوره وبصره وقوته الالهية هذه القوة فقال

عمران بهذا الايضاح هذا المطلب حتى الا الايضاح قصدا لا انكاره ع لم ار هذا الا تخبرني
يا سيدي اهو في الخلق ام الخلق فيه قال الرضا ع جل يا عمران عن ذلك ليس هو في الخلق ولا
الخلق فيه تعالى عن ذلك وساعلمك ما تعرفه به ولا قوة الا بالله اخبرني عن المرآة انت
فيها ام هي فيك فان كان ليس واحد منكما في صاحبه فباي شيء استدللت بها على نفسك
يا عمران قال عمران بضوء بيني وبينها قال الرضا ع هل ترى من ذلك الضوء في المرآة اكثر
اكثر مما تراه في عينك قال نعم قال الرضا ع فارناه فلم يحر جوابا قال الرضا ع فلا
ارى النور الا وقد دلك ودل المرآة على انفسكما من غير ان يكون في واحد ولهذا امثال كثيرة
غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالا ولله المثل الاعلى ثم التفت ع الى المأمون فقال الصلوة
قد حضرت فقال عمران يا سيدي لا تقطع علي مسألتي فقد رق قلبي قال الرضا ع
نصلي ونعود فنهض ونهض المأمون فصلى الرضا ع داخلا وصلى الناس خارجا خلف محمد بن
جعفر ثم خرجا فعاد الرضا ع الى مجلسه ودعا بعمران فقال سل ثم اورد عمران اشكالا
آخر على عدم تغيره بخلقه الخلق بانه لا يتصف به عنه بانه اذا لم يكن بائنا عن الخلق ومنفصلا عنه
فلابد ان يكون في الخلق بان يكون قائما به حالا فيه او متمكنا فيه مظروفا له او يكون الخلق فيه
قائما به او يكون الخلق مظروفا له وعلى كلا التقديرين فلابد ان يتغير بتغير الخلق فقال ع جل
يا عمران عن ذلك ليس هو في الخلق قائما به محتاجا اليه بل هو المحتاج اليه وليس يمكن ان
يكون مقدارا

يكون مقدارا محيطا له بان يكون ظرفا ومكانا له يحويه ولا الخلق فيه بان يكون محلا له منفعلا عنه او
يكون محتاجا اليه في التعلقات كلها او يكون ظرفا ومكانا له تعالى عن ذلك ولما كان في
هذه الاحتمالات ظهور في نفي الضعيف كما انه العزيز ظهورا تاما اكتفى ع بنفيهما
بما سبق ولم ينبه عليه بوجه جديد ولا يتوهم ان ما وقع في الآية بقوله تعالى والله بكل
شيء محيط وقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وما وقع في كلمات الائمة ع
من كونه تعالى في الاشياء كلها وكونه قيم حيوة كل شيء ونور كل شيء كما وقع في كلام امير المؤمنين ع
وقد سبق ذكره وامثال ذلك مما لا يخفى على المتتبع مناف لهذا لانه قد علم مما سبق في
تحقيق معنى العلية ومناط انية المعلول وقربه منه تعالى ان معنى احاطته تعالى بالاشياء ليس
الاحاطة الظاهرية المجازية التي من قبيل احاطة المكان بالمتمكن او الظرف بالمظروف بل معناها
كونه قيم حيوة كل شيء ونوره وكونه مناط تحقق ذلك الشيء ارادته التي هي الالتفات
الذاتية التابعة لعلمه بالاصلح وعلمه تابع لذاته غير متحقق بتحقق مغاير لها الذات وهذا
الاحاطة الحقيقية المفسرة في هذا الكلام الشريف من امير المؤمنين بقوله ع في الاشياء كلها
غير متمازج لها ولا باين عنها ونحو ذلك فلا منافاة تامل وتعقل ثم انه ع لم يكتف
بهذا وشرع ع تمثيلا يتبين فيه انه يمكن ان يكون شيء سببا لظهور شيء من غير ان يكون
احدهما في الاخر لاطمينان قلب عمران وكمال وضوحه له فقال ع وساعلمك ما

تعرف ولما استدعى التعليم لنفسه استدرك عليه السلام بقوله العزيز ولا قوة الا بالله
فتفطن ولا تغفل وقال عليه السلام اخبرني عن المرآة التي هي سبب لظهور صورتك على نفسك
انت فيها ام هي فيك فان كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء يكون فيكما ان
حيث قيامه لكما استدللت بها اي بالمرآة على نفسك يا عمران قال عمران بالضوء بيني
وبين المرآة وهو قائم بها وسبب لان يتمثل المرآة على نفسه وهذا الجواب من عمران يدل
ظاهرا على ان عمران يقول بان الابصار بخروج الشعاع عن العين على هيئة مخروط
رأسه عند مركز العين وقاعدته تنطبق على سطح المبصر حتى يكون وصول الشعاع الى المبصر
سببا للرؤية ويكون عليه ما كونه صيقلا وانعكاس الشعاع منه الى الرائي سببا لرؤيته
نفسه ويكون جواب عمران بقوله بالضوء بيني وبينها منطبقة عليه ويكون مراده من الضوء
هذا الشعاع واما على القول بالانطباع فسببه ارتسام صورة الرائي في الصيقل ثم
منه الى العين ولا يمكن ان يراد بالضوء الشعاع اذ لا شعاع على هذا فلا بد ان يراد
بالضوء معناه الظاهر وهو من شرائط الابصار مطلقا لا سبب لاستدلال الشخص بالمرآة على نفسه
اذ هذا الضوء يتحقق بالنسبة الى الاعمى ولا يتحقق الابصار وايضا تحقق الضوء في المرئي والمرآت
يكفي في الرؤية ولا يلزم ان يتحقق فيما بينهما فلا تغفل ولهذا اي [illegible] كلامه على القول
بالشعاع وتعرض عنه بقوله هل ترى من ذلك الضوء في المرآت اكثر مما تراه في عينيك قال

عمران

قال الرضا عليه السلام فاريناه اي لو كان
الضوء في المرآة اكثر مما في العينين صح

عمران نعم لان قاعدة المخروط في سطح المرآة ورأسه الذي هو النقطة في العين ولا يمكن الاعتذار
عن عدم الابصار بكون صغير الحدقة في العين والضوء في المبصرات بالذات اذ لم يكن مانعا من
ابصاره ومعلوم انه يرى ضوء الشمس وغيرها في سطح المرآة ولا مانع من رؤيته فيها فاريناه
ذلك الضوء الذي تقول به في سطح المرآة [illegible] ثم عجز جوابا اي لم يقدر عمران
على الجواب لانه تفطن على بان القول بتحقق امر محسوس في شيء لا يحكم الحس بتحققه ولا دليل
عقلا يدل عليه سفسطة لا يقول به عاقل وتصحيح الرؤية بهذا النحو مع قطع النظر عن المفاسد
الواردة على هذا القول لا يفيد القطع بتحقق هذا الذي نفاه الحس فعجز عن الجواب وسكت
فبين عليه السلام له سبب الابصار الذي لا يترتب عليه مفسدة ولا قول بامر الذي نفاه الحس من غير
دليل وقال فلا ارى النور الا وقد دلك ودل المرآة على انفسكما من غير ان يكون في واحد
منكما اي اذا كان القول بتحقق الضوء في المرآة مما نفاه الحس ولا دليل يدل عليه فلا ارى النور
اي الشيء الذي يكون سببا لظهور صورتك على نفسك الا وقد دلك ودل المرآة على انفسكما
من غير ان يكون في واحد منكما وهو الكيفية الاشراقية المعنوية التي تتكيف بها المشف المتوسط
باعتبار محاذاة العين كما في سائر المدركات بالحواس بين الرائي والمرئي وهي قائمة
بهذا المتوسط وليست في واحد منهما وبعد ارتسام صورة المرئي في الملتقى سواء كان هذا
الارتسام اولا في الملتقى او بالانطباع بان ترتسم اولا في المرآة ثم باعتبارها في الحدقتين

ثم تتوسطها في المتلقي ولا يخفى ان هذه الكيفية امر معنوي يحصل عقيب توجه النفس الى المبصر
الا المبصر على ما يظهر عند مقابلة الرائي للمرئي وعدم مانع من الابصار وتوجه نفس الرائي الى
صورة خيالية او غيرها ومع لا يتحقق الابصار اصلا كما لا يخفى وهذا الامر هو الذي دل كلامه على
المرآة بان تراها ودل المرآة على نفسك اي بجعلها دليلا عليك بان تريك
نفسك من غير ان يكون في واحد منكما فعلم انه يمكن ان يكون شيء منشأ لظهور شيء
وتحققه من غير ان يكون فيه او هو فيه ويحتمل ان لا يكون هذا القول اشارة الى الكيفية الابصار
بل يكون رجوعا الى اصل المطلب ويكون المراد بالنور الكاين الاول الذي بينه عم بانه نور
ولا يخفى ان هذا اظهر من الاول لكون النور معروفا وحاصل الكلام على هذا انه اذا لم الضوء سببا
للابصار فلم يكن بسببه مرآتا لرائيها دليلا على نفسك لانه فاعل للصورة المرئية محسوسة ومعقولة
والنفوس والقوى قائمة بها من غير ان يكون في واحد منكما فلا استبعاد لانك قد علمت ان
القول بقيام ضوء بالرائي والمرئي يكون سببا للرؤية سفسطة فلا يلزم ان يكون السبب
الامر القائم بهما فزال الاستبعاد ثم قال وهذا امثال كثيرة لا يجد اي هذا فيه مقالا
منها ما ذكره عم سابقا في التمثيل باضاءة السراج من غير ان ينقص منه شيء او يحدث
فيه شيء ولا ان يكون هو المستضيء ولا المستضيء فيه فيقطع ومنها تأثيرات النفس
في البدن من غير ان يكون قائما به ولا داخلا فيه دخول المظروف في الظرف والمتمكن في المكان

ولا العكس

ولا العكس والى هذا وقعت الاشارة في الكلام الماثور عن الانوار الالهية بقولهم عم
من عرف نفسه فقد عرف ربه ومنها ترتب الاثار القوية على توجه النفوس الكاملة في
الى العالم العلوي واستشفاع باذن الله تعالى مما توسطه وقوة كما ورد في الاثار الماثورة عن
الانبياء والاولياء وبعض من كمل نعم فيها ولا العالم فيهم وامثال ذلك مما لا يظهر لمن له
قلب ولا تقيس نسبته فاني لا انحو عن الامور التي ذكرناها بل هو تعالى اقرب الاشياء من
انفسهم كما حققناه سابقا وهذه الامثلة لتفهيم انه لا يستلزم تاثير شيء في شيء كونه فيه او
العكس ونعم ما قيل شعر ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من
وكانه عم استدرك بهذا قوله الغير ورد به المثل الاعلى فقط ولا نعني ويمكن ان
يكون هذا القول مبينا لقوله عم لا يجد اي هذا فيه مقالا اذ اللائق نيته لك اختصاص اي
تمثيل بالله تعالى ايراد المثل الاعلى والعالم من لا يقول شيئا الا بالوحي ونحوها بلا واسطة
او بواسطة فاي هو كيف يمكنه ايراد المثل الاعلى له تعالى بدون اخبار المخبر عن الله تعالى
وساير الفقرات ظاهرة وضحية والظاهر انه عم صنع دخلا وخرج من مجلسه فلما فرغ عم
من الصلوة عاد عم الى الموضع الذي كان جلس فيه اولا ودعا بعمران فقال سل يا عمران
قال عمران الا تخبرني عن الله عز وجل هل توحد بحقيقة او توحد بوصف قال الرضا عم
ان الله تعالى المبدئ الواحد الكاين الاول لم يزل واحدا لا شيء معه فردا لا ثاني

معه لا معلوما ولا مجهولا ولا محكما ولا متشابها ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا
يقع عليه اسم شيء من الاشياء غيره ولا من وقت كان ولا الى وقت يكون
ولا بشيء قام ولا الى شيء يقوم ولا الى شيء استند ولا في شيء استكن وذلك
كله قبل الخلق اذ لا شيء غيره وما اوقعت عليه من الكل فهي صفات محدثة وترجمة
يفهم بها من فهم ثم لما كان غرض عمران ان يفهم الحق ويطمئن قلبه به فلا يتغير في
سؤاله ثانيا عما بينه عليه السلام له سابقا في جواب سؤاله عن الكائن الاول بقوله الشريف
اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا الخ اذ غرضه ان يبين عليه السلام له ثانيا ليفيده كمال اليقين
ويطمئن قلبه به قال عنه عليه السلام بقوله الا تخبرني يا سيدي عن الله عز وجل عبّر عن الكائن
الاول بلفظ الجلالة اشعارا برقة القلب والميل للحق الذي ادعاه تعالى هل يوحد بحقيقة
اي تفرد عن الاشياء بذات وحقيقة بدون مشاركة في الذات بينه وبين الاشياء
في ذاته او يوحد بوصف وتفرد عن الاشياء بوصف لا يتحقق في الاشياء وان تحققت
المشاركة بينه وبين الاشياء في الجملة ويحتمل ان يكون المراد بالتوحد الاتصاف
بالوحدة ويكون المعنى هل كان اتصاف الواحد الاول بالوحدة بحقيقة اي بان
لم يتعدد في ذاته الموجودة لا بالاجزاء الخارجية والعقلية ولا باعتبار الماهية والوجود
بان لا يكون له وجود زائد على ذاته ولا اجزاء عقلية وخارجية بل يكون في حاق
ذاته

ذاته واحدا احدا او كان اتصافه بالوحدة بوصف وحيثية لا من حيث ذاته في
سائر الاشياء والاول اظهر فقال عليه السلام في جوابه ان الله المبدئ المظهر للاشياء حقيقة
الواحد الكائن الاول الذي هو مظهر الاشياء بدون ان يكون هو معلولا لشيء لم يزل
واحدا لا يجوز على ذاته تعدد وتكثر اصلا بل هو محض الوجود الذي هو في مرتبة ذاته
اصلا لما مر فرد في حد ذاته لا ثاني معه ولا وصف له اي لا يدل على ذاته يكون ذاته متصفا
به ومنفصلا عنه لا معلوما اي وصفا معلوما مدركا للعقول ولا مجهولا غير معلوم لا يكون من
قبيل اوصاف الاشياء وغير مدرك للعقول ولا محكما اي امرا لا شبهة فيه ولا متشابها
مشتبها غير متبين ويمكن ان يراد بالمحكم والمتشابه معناهما المصطلح اي لا يكون كلاما
محكما غير محتمل لمعان ولا متشابها محتملا للاحتمالات ردا على المتكلمين القائلين
بقدم كلامه ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا يقع عليه اسم شيء من الاشياء غيره هذا كله
على تقدير ان يكون توحد بالحاء المهملة من باب التفعل ويكون حاصل جوابه عليه السلام انه متوحد
بذاته لا بوصف اصلا وفي بعض النسخ توجد بالجيم فعل مضارع مجهول من باب الافعال
اي يدرك وعلى هذا يكون حاصل سؤال عمران ان الله تعالى هل يدرك بحقيقة وذات
او بوصف قائم به فقال عليه السلام في جوابه ان الله المبدئ الكائن الاول لم يزل واحدا
ولا شيء معه فردا لا ثاني معه اي لا يكون له وصف قائم به يمكن ان يدرك في ذاته ويكون

تقدير الكلام لا يكون معلوما اي لا يكون ذاته معلوما ولا مجهولا مطلقا لا يتصور بوجه اصلا
ولا مجملا ولا مثبتا بها ولا مذكورا بذاته وحقيقته ولا منسيا غير مذكور اصلا ولا شيئا
يقع عليه اسم شيء من الاشياء غيره ولا يكون بعد كل شيء من الاشياء المخلوقة او بعد ابداع كل
ويلاحظ العقل ولا في وقت كان اي ليس الذي هو عين ذاته المقدسة عن التغير و
التبدل ابتداء ومدة لا يكون متحققا قبله كما في المخلوقات بل لا يكون لكونه بذاته ازلا
لما عرفت ولا الى وقت يكون اي لبقائه مدة ينتهي اليه بقاؤه ولا بشيء قائم في ذاته
ويحتاج اليه في قوام ذاته ولا الى شيء يقوم فيلا يزال الا بالحلول به فظاهر لامتناع
صيرورة القائم بذاته الغير المحتاج الى الغير محتاجا اليه وقد يحتاج الغير اليه في ذاته
ولا بالاتحاد اذ لا معنى له سوى انعدام هويتهما وطريان هوية واحدة لهما او لو كان
هويتهما باقية بقية لا يتحقق اتحاد وكذا لو كان هوية احدهما باقية والعدم هوية
الاخر فظاهر ظاهر ان انعدام الهويتين وطريان هوية واحدة لا يكون
اتحادا مع ان انعدام هويته تعالى ممتنع بالذات تدبر ولا الى شيء استند
ويكون معلولا له فظاهر ولا في شيء استكن لانه ليس بمقدار يا متحيزا حتى يحتاج الى
مكان ويمكن ان يكون مستكنا في شيء ثم قال عليه السلام وذلك كله قبل الخلق اذ
لا شيء غيره اي وذلك الذي ذكرنا من كونه واحدا لا معلوما ولا مجهولا في مرتبة ذاته

ومرتبة

ومرتبة عليته وتقدمه على الاشياء اذ في هذه المرتبة ليس الا هو والصفات الاعتبارية
والاسماء وسائر الاشياء معلولة له ومتاخرة عنه متحققة بالتبعية الناشية عن ذاته واما
في مرتبة الخلق والايجاد فمعلوم انه يتحقق الاسماء والصفات في المعلولات الزمانية
التي يكون خلقه تعالى اياها ما ابتدا وجود انهائها ويكون خلقه تعالى بعضها قائما بشيء وبعضها
في شيء ومرتبة خلقه تعالى مستند الاشياء وهو ذاته تعالى فقام من حق الثناء مدحه لكي ينكشف
كنه جلاله وجماله وقوله عليه السلام وما اوقعت عليه من الكلمة في صفات محمدية ترجمه لبعض
بها من فهم لدفع توهم ربما يختلج بالبال من انه حكم عليه بمفهومات وتصور لها بها فلا بد
ان يكون مدركا بها في نفس الامر فيكون لذاته صفات واقعية يدرك بها فقال او ما
اوقعت عليه وحكمت عليه بها من صفات محمدية انتزاعية متاخرة عن ذاته
يفهم بها ذاته في فهم ان هذه الصفات ليست عين ذاته بمفهومها بل يكون ذاته في
منتف ولا مزاعمها وعلم انه تعالى في بذاته متنزه عن هذه الاوصاف فكلا ردوعن تصور
علوم الاولين والاخرين كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مردود اليكم
مخلوق مثلكم فيخضع لله الله يجعلك من الذين بهذا والمتقين له تعالى عن
خلقه قال عليه السلام واعلم ان الابداع والمشية والارادة معناها واحد واسماؤها
ثلثة وكان اول ابداعه وارادته ومشيته الحروف التي جعلها اصلا لكل شيء ودليلا

محل كل مدرك وفاصلا لكل شكل وبتلك الحروف تفرق كل شيء من اسم حق او باطل او فعل او
مفعول او معنى او غير معنى وعليها اجتمعت الامور كلها ولم يجعل للحروف في ابداعها معنى
غير نفسها تتناهى ولا وجود لها لانها مبدعة بالابداع والنور في هذا الموضع اول فعل الله
الذي هو نور السموات والارض والحروف هي المفعول بذلك الفعل وهي الحروف التي
عليها الكلام ثم لما ادعى عم ان كل ما وقع عليه من الكلام محدث فبين عم احدوثه ثم الصفات
وتفصيل ترتيب المخلوقات المسئول عنه ولا بعد الاشارة الى توحيد الذات بقوله العزيز
واعلم ان الابداع والمشية والارادة معناها واحد واسماؤها ثلاثة اي حقيقة هذه الاسماء
وما تتوهم فيه تعالى واحد اذ معلوم ان فيه تعالى لا يمكن ان يكون عزم وتصميم عزم ولا
تجدد فعل بالنسبة اليه تعالى حتى يتحقق الاختلاف بل حقيقتها ليست سوى ترجح
الفعل الذي لا يكون فيه تعالى الا الالتفات الذاتي الذي يكون له تعالى المسمى بالتسمي
على الحكم والعزم الاصطلاحي المترتب من حيث المفهوم على العلم بالاصلح الذاتي على ما سبق والمرتبة
الاجمالية منه التي هي عين الذات موجبة للمرتبة التفصيلية منه المرجحة للمرتبة العينية والمرتبة التفصيلية منه
الكيانية ولا اختلاف فيه الا بالاعتبار والتجدد والتغير ليس الا باعتبار التعلقات
والمتعلقات على ما بينا سابقا وقوله الكريم وكان اول ابداعه ومشيته وارادته الحروف
التي جعلها اصلا لكل شيء ودليلا على كل مدرك وفاصلا لكل مشكل ثم ره الى اول المبتدئات

بالابداع

بالابداع العلمي المسبوق بالعلم الاجمالي ولما كان مرتبة العلم التفصيلي عين ابداعه وارادته
في الموجودات العينية ومناط ظهور آثارها العينية فكانت متقدمة من حيثية وابداعه
وارادته من حيثية اخرى ولذا قال عم اول ابداعه وارادته ومشيته الحروف فهم
لما جعل عم اول المعلومات التفصيلية الحروف ولم يكن تتبع تباينه عم بالارادة وصف وهو
قوله التي جعلها اصلا لكل شيء ودليلا على كل مدرك اي لما كان الحروف اصلا لكل شيء بل
يظهر كل شيء باعتبار التحقق العلمي التابع لتحقق آثارها الروحانية وان كان باعتبار مرتبة
تحققها العيني موخرة لانها من هذه الجهة البرزخية اعراض تتعلق بالوجود قائمة بالجسم اللطيف
يقبل القرع والقلع ومعلوم انها بهذه الحيثية متاخرة عن الجسم ولم يكن الا بعد آنه
لكن انها تتحقق ملكوتية روحانية كما ادعاه بعض علماء الحروف من ان العقل والقلم هو
الالف وكذا ساير الحروف لا بد لنا من نقل بعض كلمات هذه العلماء لكي تظهر لك
حقيقة الحال قال بعض المحققين ان الحروف صور منزلة من مرآة العقل نظير ما كان
وما يكون وما هو كائن بل نظير بالممتنع وما لم يدخل في الدائرة الوجودية فاحاطته
الكل واتم واستيلاؤه اشمل من كل عام تتصور وتعلم فانه محيط على كل شيء الميل
الى طرف بل هي قائمة على احاطتها الاصلية فقط مستقيما فان ما عداها
من الاشياء العامية تميل الى طرف وتترك طرفه المقابل كالوجود مثلا فانه يترك

العدم وكالشي فانه يترك الاشياء وكالامكان فانه يترك الامكان وغيرهما من الالفاظ
الى مبدأ وقال بعضهم الحروف هو الحقائق البسيطة من الاعيان والحروف العاليات
هي الشؤون الذاتية الكلامية الكائنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة وقال
بعضهم المهيات الكلية من حيث هي هي قبل اعتبار الوجود ولوازمه تسمى بالحروف الغيبية
ومع لوازمها بدون الوجود تسمى بالكلمات الغيبية وباعتبار الوجود قبل اعتبار اللوازم تسمى
بالحروف الوجودية وباعتبار الوجود واللوازم الكلية تسمى بالكلمات الوجودية ثم اعلم
ان الصور الحروفية ما لم تتنزل عن قدس تجردها الاصلي ولم تتلبس بتلك الملابس
الجسدية والجسمانية لم يتمكن من ان تظهر على صفايح اللسان وتجتلي على منصة
الاظهار حتى يحملها الهواء ويبلغها الى مدارك اسماع الحاضرين وهذا هو الصور الكلامية
التي عليها مبنى الرسالة والابلاغ ومعلوم ان تمام امر الابلاغ انما يحتاج الى
تنزل آخر لتلك الحروف من شواهق صفاء تلك الهواء الى مكامن صحايف
الرقمية حتى يكتسي لها صورة باقية غير داثرة ليحملها الاشياء ويبلغها الى مدارك
اسماع الغايبين زمانا ومكانا وبه يتم امر الابلاغ هذا البحث كما ترى في غاية
الانغلاق فرأينا ان نرفع نقاب الحجاب عن هذا المطلب وكشف الحق بعون
الله وتوفيقه اعلم ان هذه التحققات ليست منفصلة بعضها عن بعض بل بعضها

ان

مترتبة على بعض اولا شك في ان كل موجود عيني تشخصي حسي له مرتبة طبيعية
متقدمة على هذا التحقق خالية عن التغيرات الحسية واللوازم السفلية ولا في ان هذا
التحقق ليس منفصلا عن ذلك التحقق بل منفصل عن لوازم هذه المرتبة السفلية ولا
خفاء في ان هذا التحقق ليس ماديا بل برزخيا خياليا روحانيا نورانيا منفصلا عن اللوازم
بارزا على ما لا يخفى وبعد ما بينا من ان مناط التحققات العينية هو التحقق العلمي له
تعالى ونسبة تحقق مرتبة التحقق العيني للطبيعة الى هذا التحقق العلمي كنسبة التحقق
التشخصي الى التحقق العيني للطبيعة وكذا ان التحقق الحسي برزخ بالنسبة الى الطبيعة فكذا
تحقق الطبيعة بالنسبة الى المرتبة العلمية وكذا مرتبة العلمية التفصيلية الى المرتبة الاجمالية
فاحفظ هذه المراتب واحسن التأمل فيها لكي يظهر لك مراتب الموجودات واذا
عرفت هذا فاعلم ان الموجودات الحسية كلما كان ابسط كان مرتبة طبيعته اقدم
اذ التأخر يكون باعتبار اللوازم والقيود فكلما كان الطبيعة اقل قيدا ولازما كان
اقدم وقس عليه ساير المراتب ولا شك ان في الموجودات الحسية لا يكون شي ابسط من
بساطة الحروف فكان مرتبة طبايعها متقدمة على ساير الطبايع وكذا التحقق
العلمي الذي هو مناط هذا التحقق العيني ومعلوم ان فيما بين الحروف ابسطها الالف
اذ ساير الحروف يحصل من تراكيب الالف كما حقق في موضعه اي قيوم سموات الحروف

وحكموا بانه العلم لانه منشاء ظهور ساير الحروف التي هي منشاء الظهور ساير الكلمات
كما قال ع التي جعلها اصلا لكل شيء وعلامة بقوله ع ودليلا على كل مدرك وبهذا
يستدل بالدلالة الظاهرة على الدلالة الباطنية التي هي المنشأية الواقعية
اذ لا بد لكل دليل من تقدم على المدلول ولا بد لهذا التقدم من واقع ولا يخفى عليك
بعد ما حققناه لك واقعية هذا التقدم وان الحروف اول المبدعات العلمية وساير
الاشياء مترتب ظهوراتها العلمية على ظهور الحروف فعلم مما ذكرنا ان مرتبة غيب
الغيب للحروف هي المرتبة الاجمالية ومرتبة التفصيل مرتبة الكلمات العينية ومرتبة
الطبيعة في العين مرتبة الحروف الوجودية ومرتبة تحقق التشخص هي مرتبة الكلمات
الوجودية تامل ثم قال ع وفاصلا لكل مشكل وبتلك الحروف تفريق كل شيء
من اسم حق او باطل او فعل او مفعول او معنى او غير معنى وبالجملة الامتيازات اي صلة
في مرتبة الظهور العيانية للاشياء كلها ناشية من اختلاف تراكيب الحروف العينية
الناشية من مراتبها الفكرية المترتبة على المرتبة العلمية ولا يخفى عليك انه يعلم مما
ذكرناه ان المسميات بعينها مراتب الاسماء وهي ارواح الاسماء والاسماء
ابدانها ومرتبة من مراتب ظهور المسميات وعلى الحروف جمعت الامور كلها
في ظهوراتها العينية فتفطن ثم قال ع ولم يجعل للحروف في ابداعه لها في مراتبها

العلمية

العلمية البسيطة معنى غير نفسها تتناهى لان ظهور المعنى في الغير المتناهية اي صادر ح تركيب
الحروف في هي الارواح لا بد ان تكون متاخرة عن مرتبة ابداع البسائط الحروف
تاخر المركب عن البسيط ثم بين ع ان اولية الابداع للحروف من حيث التحقق
الظاهري العلمي لا العيني بقوله ع ولا وجود لها اي لا تتحقق الحروف تحققا عينيا في مرتبة الابداع
لان كل موجود عيني يجب ان يكون صدوره عنه تعالى مسبوقا بصدور صورته العلمية عنه تعالى
فاول المبدعات الذي يجب ان لا يكون مسبوقا بغيره تعالى لا بد ان لا يكون موجودا عينيا
على ما لا يخفى ولذا علله ع لانها مبدعة بالابداع ثم بين ع التفرقة بين الفعل و
المفعول والصنع والمصنوع وبين ع ان المراد من كون الحروف اول الابداع
انها اول المبتدعات لئلا يلزم كون الحروف نفس فعله تعالى بقوله العزيز والنور
في هذا الموضع اي في موضع الابداع او فعل الله واراد بالنور الظهور الكاشف في
الظاهر الذي يظهر به الاشياء كلها ولا شك في انه يترتب اولا وبالذات على ذاته
المقدسة هذا الظهور والاشياء الظاهرة بهذا الظهور التي هي مراتب هذا الظهور
تترتب على هذا الظهور اولا وعلى ذاته تعالى بواسطته كما ان الضوء الظاهر يترتب على
المضيء بالذات ومراتب الضوء المختلفة بالشدة والضعف يترتب على الضوء بالذات
وعلى المضيء بواسطته تامل وعقبه ع بقوله الذي هو نور السموات والارض اشارة

اما علة كون النور اول فعل الله لانه تعالى نور وجوده مضيء موجود بذاته الذي استضاء
به السموات والارض ويظهر به فاول ما صدر عنه تعالى هو منشأ ظهور الاشياء
والاشياء الظاهرة مفعولة ومستضيئة به ويحتمل ان يكون قوله عليه السلام الذي
صفة لقوله اول فعل الله وحمل النور في الاية الكريمة على الله لكونه تعالى ذاته المقدسة
وليس موجودا عينيا سوى ذاته تعالى فقط ولا يخفى ان الاحتمال الاول اظهر بالنسبة
الى الاية الكريمة ثم قال عليه السلام والحروف هي المفعول بذلك الفعل لانها هي التي تظهر بها
الاشياء وهي الحروف التي عليها الكلام اي يبنى عليها الكلام وتركب منها ثم تتألف
منها جملة والعبارات كلها من الله عز وجل علمها خلقه لدفع توهم ان جعل الحروف مفعوله تعالى
دون المركبات منها ولا يخفى دلالة هذا الكلام الشريف على كون الواضع هو الله تعالى
تامل ثم بين عليه السلام عدد الحروف التي هي اصل الكلام بقوله الشريف وهي ثلثة وثلثون
حرفا فمنها ثمانية وعشرون حرفا تدل على لغات العربية ومن الثمانية والعشرين اثنان
وعشرون تدل على لغات السريانية والعبرانية ومنها خمسة احرف متحرفة في ساير
اللغات من العجم لاقاليم اللغات كلها وهي خمسة احرف تحرفت من الثمانية والعشرين
الحروف من اللغات فصارت الحروف ثلثة وثلثون حرفا فاما الخمسة المختلفة فبحج
لا يجوز ذكرها اكثر مما ذكرناه ثم جعل الحروف بعد احصائها واحكام عددها فعلا منه كقوله

عز وجل كن فيكون وكن منه صنع وما يكون به المصنوع فالخلق الاول من الله عز وجل الابداع
لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حس والخلق الثاني الحروف ولا وزن لها ولا لون
وهي مسموعة موصوفة غير منظور اليها والخلق الثالث ما كان من الانواع كلها محسوسا ملموسا
ذا ذوق منظورا اليها والله تبارك وتعالى سابق للابداع لانه ليس قبله عز وجل شيء والابداع
سابق للحروف والحروف لا تدل على غير نفسها قوله عليه السلام فمنها ثمانية وعشرون حرفا تدل
على لغات العربية صريح في ان لفظ لا ليس من مفردات الحروف ومن جعله حرفا لانه
مركب ثم قال عليه السلام ومنها خمسة احرف متحرفة في ساير اللغات من العجم لاقاليم اللغات كلها
والمراد من الخمسة المتحرفة الجيم والباء والزاء والكاف العجميات والطاء المتحرفة في لغة
الهند والمراد بالعجم ما ليس بعربي قوله عليه السلام لاقاليم اللغات كلها والانحراف في الحروف
معلوم ثم قال عليه السلام فاما الخمسة المختلفة فبحج ولا يجوز ذكرها اكثر مما ذكرناه يحتمل ان
يكون بحج مضارع ثلاثي من البج بالباء المعجمة والجيمين بمعنى الالتواء والدفع و
النسف ويكون معناه ان هذه الخمسة ينبغي ان تدفع وتنسف في التراب ولا يجوز
ذكرها اكثر مما ذكرناه مجملا لان التلفظ بها في لغة العرب مستهجن قبيح ويحتمل ان
يكون من باب التفعل بالباء المعجمة الكسر بمعنى الاختفاء في النفس اي هذه الخمسة ينبغي ان
تخفى في النفس لا تستهجن التلفظ بها ولا يجوز ذكرها اكثر مما ذكرناه مجملا ثم بين عليه السلام عدد

تبيين المرتبة الابداعية للحروف المرتبة العينية الحسية للحروف بقوله الشريف ثم
جعل الحروف بعد احصائه لها في المرتبة العلمية واحكام عدتها في الظهور العلمي فعلا منيعا
حسيا منه ثم دفع توهم ان الحروف عينية فعله تعالى بلا توسط ابداع وايجاد منه تعالى بقوله
العزيز كقوله عز وجل كن فيكون اي جعل هذه الحروف الحسية فعلا منه كقوله عز وجل كن فيكون
المصنوع فصنعه تعالى حقيقة كن والمصنوع ما يصدر منه وقد علمت مما سبق ان قول كن
ليس سوى التفاته المترتب على علمه تعالى في الاصلح الذي هو عين ارادته ومعلوم ان العلم بالاصلح
تحقق الذوات في اي درج مترتب على انكشاف اصل الذوات وابداع الحروف
هو انكشافه لحقائقها ويترتب عليه تكشف مصالح تحققاتها العينية في اوقات
مخصوصة مع احوال خاصة متقابلة لها ومعلوم ان لا ترى في خصوصية والتفاتا ومحبة الى
بالفرد الاصلح وليس بالنسبة الى غيره هذه الخصوصية وهذه هي المعبر عنها بقول كن لان
معنى الايجاد بالارادة هذا فلما تم الابداع ان ابداع بالنسبة الى الانكشاف العلمي وهو المعبر عنه
بالنور في الفقرة السابقة وابداع بالنسبة الى الامور العينية والمراد من الصنع والابداع في
هذه الفقرة هذا ثم فصل عليه السلام مراتب الخلق العيني بتفريع قوله فالخلق الاول من الله عز وجل
الابداع بالنسبة ~~الى الامور العينية~~ لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حس يعني اذا
علمت ان صنعه تعالى في الخلق العيني هو قوله كن بمعنى التفاته بالاصلح فالخلق الاول من الله تعالى

الابداع بالنسبة

الابداع بالنسبة الى الامور العينية كما عرفت واما بالنسبة الى الخلق العلمي فالخلق الاول
هو النور ويمكن ان يكون المراد بالخلق الاول اعم من العلمي والعيني والابداع اعم من النور
والالتفات بالاصلح تامل وعلى التقديرين فابداعه تعالى سواء كان بالنظر الى الامور
العلمية والعينية ليس بموزون ولا متحرك ولا مسموع ولا ملون ولا محسوس لتعاليه وجلاله
مجرد في غاية التجرد والخلق الثاني الحروف العينية لما علمت من تقدم مراتبها القدسية في
الدرج على سائر الاشياء ومعلوم ان الحروف غير موزون ولا ملون وهي مسموعة بابها
الحسية البرزخية موصوفة غير منظور اليها اي غير مبصرة والخلق الثالث ما كان من الانواع
كلها محسوسا ملموسا ذا ذوق منظورا اليها ثم دفع عليه السلام توهم ان الابداع اذا لم
يكن موجودا عينيا فيكون في مرتبة ذاته تعالى بقوله العزيز والله تبارك وتعالى لا تي
للابداع وهو مترتب على ذاته كما عرفت وعلله عليه السلام بقوله لانه ليس قبله عز وجل شيء الكائن
الاول ولا كان معه شيء اذ لو كان معه في مرتبة ذاته شيء يلزم التركيب والمعية
والابداع تالي للحروف لان الحروف مترتبة عليه ثم بين ان الحروف المترتبة اولا
على الابداع هي بسائط الحروف التي لا تدل على معنى غير نفسها ثم ترتب عليها المركبات
الكلامية هذا ما تيسر لي في شرح هذه الفقرة الكريمة قال المامون وكيف لا
تدل على معنى غير نفسها قال الرضا عليه السلام لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى

ابدا فاذا ألف منها احرفا اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها
لغير معنى ولم يكن الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا قال عمران فكيف
لنا بمعرفة ذلك قال الرضا ع اما المعرفة فوجه ذلك وبيانه انك تذكر الحروف
اذا لم ترد بها غير نفسها ذكرتها فردا فقلت ا ب ت ث ج ح خ حتى تأتي
على آخرها فلم تجد لها معنى غير نفسها فاذا ألفتها وجمعت منها احرفا وجعلتها اسما وصفة
لمعنى ما طلبت ووجه ما عنيت كانت دليلة على معانيها داعية الى الموصوف بها
افهمته قال نعم ثم لما لم يفهم المأمون ان الحروف التي حكم ع عليها بانها لا تدل
على معنى غير نفسها هي بسائط الحروف وهي المبدعة اولا استفسر فقال وكيف لا تدل على
معنى غير نفسها وجميع المعاني مدلولة لها فبين ع ان المعاني يحدث بتركيب الحروف وليست
في مرتبة البسائط بقوله لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى ابدا فالمركبات
الالهية منها دالة على المعاني بعد التركيب فلم يكن في مرتبة البسائط معنى غير نفسها والتقييد
بالاربعة دون الثلثة لان الاصل في تراكيب الالفاظ الدالة على المعاني المستقلة بالمفهومية التركيب
من ثلثة فصاعدا ولما قال ع او اكثر من ذلك او اقل فصل ع التراكيب بقوله اربعة او
خمسة او ستة تدبر ثم سأل عمران عن كيفية العلم بذلك اي ان البسائط في مرتبة البساطة
لا تدل على معنى غير انفسها وطريق علمنا بهذا وحقيقة سؤاله السؤال عن الدليل على

هذا المطلب

هذا المطلب فبين ع له الدليل على ذلك بقوله ع اما المعرفة فوجه ذلك وبيانه
انك تذكر الحروف اذا لم ترد بها غير نفسها ذكرتها فردا فقلت ا ب ت
ث ج ح خ حتى تأتي الى آخرها فلم تجد لها معنى غير نفسها ولا تدل على معنى غير
نفسها بالضرورة فاذا ألفتها وجمعت منها احرفا وذلك التأليف والجمع لا يكون الا
على المعاني بل يحتاج الى الوضع والمراد اشار ع بقوله وجعلتها اسما اي موضوعا لمعنى
ما طلبت او صفة اي موضوعا لمعنى وصفي قائم بمعنى ما طلبت ووجه ما عنيت ثم اشار ع
بهذا القول الى ان الالفاظ الدالة على المعاني الوصفية المتحققة الذات من الموصوفات
بان يكون هذه الاوصاف داعية الى الموصوف بها بحسب ان العقل يحكم بانها لا يمكن
ان يكون قائمة بنفسها ولا بد ان يكون لها محل يكون هي قائمة بها قال الرضا ع
واعلم انه لا يكون صفة لغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير محدود والصفات
والاسماء كلها تدل على الكمال والوجود ولا تدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التي
هي التربيع والتثليث والتسديس لان الله عز وجل تدرك معرفته بالصفات
والاسماء ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض والقلة والكثرة واللون والوزن وما اشبه
ذلك وليس يحل بالله جل وتقدس شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه بمعرفتهم انفسهم بالضرورة
التي ذكرنا ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته ويدرك باسمائه ويستدل عليه بخلقه حتى

لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد الى رؤية عين ولا استماع اذن ولا لمس كف ولا احاطة
بقلب فلو كان صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه واسماؤه لا تدعو اليه والمعلمة من الخلق لا تدركه
لمعناه كانت العبادة من الخلق لاسمائه وصفاته دون معناه فلولا ان ذلك كذلك
لكان المعبود الموحد غير الله لان صفاته واسماءه غيره افهمت قال نعم يا سيدي زدني
ثم لما بين عم ان الحروف بسيط لا تدل على شيء غير انفسها واذا ركب فالاسماء منها تدل
على المعاني والاوصاف تستدعي الموصوف اراد ان يبين عم ان معرفة الله تعالى
واسماءه تدل عليه ويستدل بها اليه تعالى وان لم يمكن ادراك ذاته تعالى بذاته بقوله الشريف
واعلم انه لا يكون صفة لغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير محدود لان العقول مفطورة
على العلم بان الامور الانتزاعية التابعة لغيرها في التحقق لا بد لها من متبوع وموصوف
اصيل وان لم يمكن معرفة ذلك الموصوف الا بهذا الوجه ثم بين عم ان الصفات
والاسماء لا يعتبر في مفهوماتها التحدد والتقدر والانفعال حتى لا يمكن ان يصدق عليه تعالى
او يكون تعالى متقدرا متحددا بقوله الشريف والصفات والاسماء كلها تدل على
الكمال والوجود اي صفات الله تعالى واسماؤه كلها تدل على الكمال اي كمال ذاته
كالصفات الحقيقية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك بان ذاته في ذاته تعالى
يكون مصداقا لهذه الاوصاف والوجود اي غناه عن غيره وتحققه بكماله بذاته وفي

نعني

بعض النسخ والجود بدل قوله والوجود ويكون هذا اشارة الى الصفات الاضافية كالخالقية
والرازقية وغير ذلك كما يكون الاول اشارة الى الصفات الحقيقية ثم استأنف عم
كلاما لعدم لزوم ان يكون كل موصوف لصفة من قبيل الجسمانيات بقوله ولا تدل
على الاحاطة اي لا تدل صدق مطلق الصفات على شيء على كونه محاطا بالصفات
محيطا به كما تدل صدق بعض الصفات على بعض الاشياء على كونه محدودا كالمربعية والمثلثية
والمسدسية الا انه تدل على حدوده التي هي التربيع والتثليث والتسديس ثم ذكر
عم دليلا لعدم كون مطلق الصفات من قبيل صفات الجسمانيات وهو قوله عم لان
الله عز وجل تدرك معرفته بالصفات والاسماء كما بين ولا تدرك معرفته تعالى بالتحديد
بالطول والعرض والقلة والكثرة واللون والوزن وما يشبه ذلك من الامور الجسمانيات
الحسية لانه لا يصدق هذه الاشياء الا بقيام مباديها بالشيء ولا يمكن ان يحل بالله جل
وتقدس شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه بعنوان معرفتهم انفسهم وجعل ما به يمتاز كل
منهم عما عداه التحديد بهذه الامور التي ذكرناه وحاصل ما استدل عم به ان الادلة النقلية
التامة قائمة على اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية والاضافية والادلة العقلية التامة
ايضا قائمة على استحالة كونه تعالى محلا للشيء فضلا عن الجسمانيات فنتيج
ان صدق مطلق الصفات لا يستلزم كون الموصوف محلا منفعلا محدودا ثم

استدرك عليه كون معرفته تعالى مدركة بالصفات والاسماء بعد نفي كونه تعالى يعرف على
نحو معرفة المخلوقين بقوله عليه السلام ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته لاستدعاء كل صفة
تابع متبوع ما يدرك بالاسماء باعتبار تضمنها المعاني الوصفية بتدبر وتدليل عليه كما ينبغي بانه
محتاج ولا بد ان ينتهي الى غير محتاج ولا يحتاج في تحصيل تلك المعرفة الطالب المرتاد
من زاد يريد واذا جاء وذهب اي المتردد المرتاد رؤية بعين فاته ولا استماع اذن ولا
لمس كف وبالجملة لا يحتاج في تحصيل المعرفة الى ان يحس ذاته تعالى ولا احاطة بقلب لانها
عقلية بذاته بل يشتغل الذهن اليه تعالى من التوجه الى الغير بتقريب وصف اختياري
لكونه غير محتاج الى الغير او نحو ذلك في كون صفاته دالة عليه وان ذكر تعالى لكن استدرك
عليه السلام ثانيا لان يدل عليه بدليل مستأنف مع هو قوله عليه السلام فلو كانت صفاته لا تدل
عليه واسماؤه لا تدعو اليه والمعلمة من الخلق اي الصورة العلمية التي تحصل للمخلوق لا تدركه
لمعناه ولا يمكن ان يكون منطبقة على ذاته كانت العبادة من الخلق لاسمائه وصفاته
اي لهذه المفهومات الاعتبارية التي تفهم من هذه الالفاظ ومعلوم انها غير معناه
تعالى ثم اعاد عليه السلام هذا المدعى بقوله عليه السلام فلولا ان ذلك كذلك اي فلو لم يكن الصفات
والاسماء دالة عليه تعالى ليتقرر الدليل عليه بوجه آخر وهو قوله عليه السلام لكان المعبود الموحد
على صيغة المفعول اي الذي يعتقد كونه واحدا لا يمكن تعدده بهذه المفهومات اذ معلوم

اكل احد انه لا يمكن ان يحكم عقل بكون مفهوم من المفهومات واحدا بالذات اي ذاته شخصية
في ان كل مفهوم يتعدد بحصوله وتحققه في الذهن بتعدد الاذهان وتعدد ملاحظة
ذهن واحد ولا شك في انه في كل تحقق مغاير لنفسه في تحقق آخر فلا يمكن ان
يكون شيء حاصل في الذهن احدي الذات والتفنى عليه السلام بلزوم كون الموحد غير الله
لان الصفات والذات والاسماء غيره وبهذا يحصل المطلوب وعن هذا تفطن اللبيب
الى ما ذكرناه فيه وافهم واعلم ان هذا القول منه عليه السلام من قوله والى آخره رد على المعطلين الذين
زعموا انه ليس مفهوم من المفهومات صادقا عليه والصفات والاسماء ليس لها معان نفهمها نصدق
عليه تعالى بمعنى كمون بما نه لا يمكن ان يكون تعالى متصورا بوجه اصلا ويقول اشتراك مفهوم
من المفهومات بين الواجب والممكن ويعتقد ان كل شيئين اشتراكا في مفهوم ان
عرضي لا بد ان يشتركا في ذاتي ولهذا حكموا بعدم صدق مفهوم الوجود عليه تعالى وقالوا لو
انه لا يحكم العقل عليه بالوجود ولا بالعدم وغاية ما ظهر هذا القول يلزم المفاسد التي
ذكرها عليه السلام فلا نفصل ولما انجر الكلام الى هذا المقام رأينا ان نحقق هذا المطلب
بعون الله ومشيته بحيث يخرج عن حدي التعطيل والتشبيه فنقول بهداية الله
تعالى انه لا شك انه يحكم العقل بالبراهين التي سلفناها بانه يصدق عليه المفهومات
التي نفهم كالموجود والعالم والقادر وغير ذلك ولا شك ان صدق هذه المفهومات

على شيء لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به حتى يلزم ان يكون ذاته محلا للمبادي ويلزم
التركيب في ذاته تعالى بل هذه المفهومات مفهومات بسيطة مثلا الموجود بمعنى هست لا
شيء يثبت له الوجود والعالم بمعنى دانا والقادر بمعنى توانا ونحو ذلك ويكون مناط
صدقها وصحته في بعض المواضع قيام المبدأ وهو ظاهر وفي بعضها ذات الموضوع اذا
كان الموضوع فردا من المبدأ قائما بذاته كما في الاسود والابيض وغيرهما فان مفهومهما
سياه وسفيد وقد يكون صدقهما بطريق القيام كما في الجسم القائم به السواد والبياض
ويمكن صدقهما من غير قيام مبدا وتعدد في الموضوع بان تحقق سواد وبياض قائم بذاته .
مثلا فيكون ذاته مناطا لصدق المفهوم عليه وهيهنا تعالى لا يكفي بذاته في صدق المفهوم
ولا يلزم تحقق هذا المفهوم او المبدا فيه بل يكفي كون ذاته بذاته بحيث يصح انتزاع
هذا المفهوم منه بل هذا اولى في صدق المفهوم من قيام المبدأ اما حقيقيا او اعتباريا
كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول صدق الوجود مثلا عليه تعالى بمعنى كون ذاته تعالى بذاته
بحيث يصح انتزاع هذا المفهوم منه بدون ان يكون حصة هذا المفهوم او فرده
قائما بذاته قياما حقيقيا لاستلزام ان يكون ذاته موجودا بوجود مغاير لهذا الوجود
حتى يمكن ان يكون محلا حقيقيا له كذا الوجود كما اسلفناه كذلك ولا ان يكون الحصة
او الفرد قائما به تعالى قياما اعتباريا اذ معناه ان يكون بحاله في التحقق ومتحدا معه

بالعرض

بالعرض ولا يخفى على احد انه لا يمكن ان يكون مناط تحقق شيء بحاله تحقق هذا الشيء
والفرض لا بد لا محالة معه تبعيته له من سبب كما سبق وسببه لا يمكن ان يكون ذاته تعالى
وهو ظاهر ولا غيره وهو الاظهر وصدق هذا المفهوم على الممكنات لا بد ان يكون
بطريق قيام المبدأ اذ لو كان ذواتها مع قطع تعلق الوجود بذاتها كافية في صدق الوجود
عليها لما كانت ممكنة لما سبق ولا يمكن ان يكون قيام الوجود بها قياما حقيقيا
باعتبار استلزام كون الذوات متحققة بتحقق مغاير لهذا التحقق مع قطع النظر عن لزوم
كون الوجود متحققة في الخارج واستحالته فلا بد ان يكون قياما اعتباريا بمعنى ان
يكون مفهوم الوجود متحدا مع الذوات في تحققها ولا يمكن ان يكون مناط اتحاده مع الذوات
وتحصلها بهذه التبعية لانه لا يمكن ان يكون مناط شيئية شيء وتحققه بحاله في التحقق
وهو ظاهر فلا بد ان يكون مناط تحقق الذوات وشيئيتها جعل الجاعل اياها و
صدورها عنه ثم مناط تحققها وتحصلها هو الجعل كما سبق وتبعيتها هذا المفهوم وهو مناط
صدق الوجود عليها والحاصل ان المهيات الممكنة متحصلة متقومة بالجعل وتتبع هذا
التحصل والتقوم تبعية مفهوم الوجود لهذه المهيات في صدق مفهوم الوجود عليها لا في
مفهوم الوجود لا بد ان يصدق على ذاته في مرتبة ذاته وليس معنى الصدق الا التحقق فلا
بد ان يكون هذا المفهوم في مرتبة الذات ولا شك في كونه معلولا له تعالى فيلزم ان

تحقق المعلول في مرتبة العلة وكون الشيء علة لنفسه وهذا محال بالبديهة فلا بد من ان
لا يكون هذا المفهوم صادقا عليه تعالى لانا نقول معنى صدق الموجود على ذاته في مرتبة ذاته
كون ذاته في ذاته بحيث يصح انتزاع هذا المفهوم من حاق ذاته لا تحقق هذا المفهوم
فيه بل هو بذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومصحح له ولا يلزم مفسدة وعلى هذا فاشتراكه
بين الواجب والممكن ليس بمعنى كونه منتزعا من حاق ذات الواجب وذوات الممكنات
حتى يلزم اشتراكهما في الذات اذ لا شك في انه اذا كان مفهوم واحد ينتزع من حاق
ذوات اشياء لا بد ان لا يكون هذه الاشياء متباينة والا لزم ان يكون الاشياء
المتباينة مطابقة لمفهوم واحد واستحالته ظاهر بل بمعنى ان هذا المفهوم صادق
على الاول تعالى بمعنى كونه منتزعا من حاق ذاته ومصداقه وكون ذاته مطابقا له وصادقا
على الممكنات بمعنى تبعية هذا المفهوم نفسه لذواتها المتحصلة بجعل الجاعل اياها لا
كونه منتزعا منها في مرتبة ذواتها ولا ضير في صدق عرضي بهذا العنوان على شيئين
متباينين بالذات وهذا النحو من الاشتراك في العرضي لا يستلزم الاشتراك في الذات
فان قيل هذا المفهوم اذا كان عرضيا فلا بد لصدقه على ذات من علة وعلته في
الاول تعالى لا يمكن ان يكون غيره وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذاته علة لصدق الموجود
عليه فيعود المفسدة قلنا قد عرفت ان معنى صدقه عليه كون ذاته بذاته منشأ لانتزاع

هذا المفهوم

هذا المفهوم ومعلوم ان هذا لا يحتاج الى علة وليس صدق مطلق العرضي محتاجا الى العلة بل
عرضي لا يكون الذات بذاته كافيا في انتزاعه ولا يكون مطابقا له بل يكون منتزعا
من امر وراء الذات كما في صدق هذا المفهوم على الممكنات على ما عرفت وان
اريد معنى صدق هذا المفهوم عليه تعالى تحقق نفسه والحكم بصدقه عليه فلا شك في ان ذاته
تعالى علة له ومتقدمة عليه بالوجود اذ ليس من حيثية تحقق هذا المفهوم والحكم بصدقه عليه
وعلم مما ذكرنا ان صدق هذا المفهوم عليه تعالى متقدم على تحقق نفس هذا المفهوم
وعلة له بلا محذور وان اشتراك هذه المفهومات بين الواجب تعالى والممكنات
لا يستلزم تحققها فيهما بل لا بد ان يكون صادقة عليهما وصدق شيء على شيء لا يستلزم تحققه
فيه كما عرفت فهذه المفهومات صادقة عليه تعالى بالمعنى الذي حققناه لكن منتفية عنه تعالى
اذ ليس في مرتبة ذاته تعالى مفهومي الوجود والعدم وكلاهما منتفيان عنه اذ هما معلولان
له تعالى والمعلول لا يمكن ان يكون في مرتبة العلة وتحقق مفهوم الوجود غير الموجودية وكذا
ساير الصفات كالعلم والجهل فانهما منتفيان عنه تعالى وصدق العالم عليه تعالى
ان ذاته بذاته بحيث يصح انتزاع هذا المفهوم منه وهذا المعنى لا يستلزم تحقق
هذا المفهوم المعلول فيه تعالى وهذا الذي حققناه معنى كون الصفات ذاته عليه
تعالى ونتعقل منها اليه مع كونها مخلوقة محدثة وهذا هو المراد من نفي الصفات الواقعية

في كلمات الانوار الالهية وهذا هو الوسط بين حدي التشبيه والتعطيل ومع هذا لا يلزم
كون المعبود الموجود غير الله كما وقع في كلامهم ع حمل التوحيد نفي الصفات عنه ونظائره
يحتمل ان يكون المراد من نفي الصفات عنه ان مناط صدق هذه المفهومات ليس
امرا متحققا في ذاته تعالى لا عينا ولا ذهنا حتى نفس هذه المفهومات هذا ما عندي
من الله العزيز في تحقيق هذه المسئلة الغامضة فتامل حق التامل فانه من مزال الاقدام
والى هذا الذي ذكرناه وقعت الاشارة في كلامه ع سابقا وما اوقعت عليه من الكل فهي
صفات وترجمة يفهم بها من فهم فتذكر ثم سأل ع بعد الاشارة الى هذا المطلب الغامض
عن عمران بقوله ع افهمت قال عمران نعم يا سيدي زدني قال الرضا ع اياك
وقول الجهال اهل العمى والضلال الذين يزعمون ان الله جل وتقدس موجود في الاخرة
للحساب والثواب والعقاب وليس بموجود في الدنيا للطاعة والرجاء ولو كان في الوجود لله عز وجل
نقص واهتضام لم يوجد في الاخرة ابدا ولكن القوم تاهوا وعموا عن الحق من حيث
لا يعلمون وذلك قوله عز وجل من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا يعني
عن الحقائق الموجودة وقد علم ذوو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما
ههنا ومن اخذ علم ذلك برأيه وطلب وجوده وادراكه عن نفسه دون غيرها لم يزدد من
علم ذلك الا بعدا لان الله عز وجل جعل علم ذلك خاصة عند قوم يعقلون ويعلمون

ويفهمون

ويفهمون ثم لما فهم عمران المراتب التي حققها ع له ومال قلبه الى الحق كل الميل
عنه ع زيادة تحقيق المطلب التي يجب ان يعتقد بقوله يا سيدي زدني ثم لما كان في
زمانه ع كثرة المتكلمين الذين اعتقدوا انهم تابعوا الشرع وكان معتقد اكثرهم ان الله تعالى
يدرك في الاخرة مبصرا بالابصار التي هي في الرؤس ويزعمون انهم في هذا الاعتقاد تابعون
للشرع كما ورد في القران في قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثال ذلك
وكان معتقدهم ان العقل لا بد ان يكون تابعا لظاهر الشرع حقق ع لعمران هذا المطلب
وبين ع له فساد هذا التوهم بقوله العزيز اياك وقول الجهال اهل العمى والضلال الذين
يزعمون ان الله جل وتقدس عن ذلك التوهم موجود في الاخرة اي مدرك بادراك الحسي
في نشأة الاخرة للحساب والثواب والعقاب بحيث يشعر به ظاهر قوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء
ربه فليعمل عملا صالحا واعتقدوا انه تعالى ليس بموجود مدرك بالادراك الحسي في الدنيا
لانه لو حصل لهم في الدنيا لما كان لهم رجاء بلقاء آية ولما حصل الطاعة فبين ع فساد
هذا القول بقوله العزيز ولو كان في الوجود لله عز وجل نقص واهتضام لم يوجد في الاخرة ابدا
وحاصل الاستدلال انه قد تحقق في كلامه سابقا انه لا يمكن ان يكون تعالى معلوما بالعلم
الحصولي اذ لو كان مدركا لا بد ان ينفك عن الوجود اي رجل لانه ما لم يوجد بالوجود الظلي
لا يمكن ان يدرك والتحقق الظلي يمتنع ان يجامع العيني فلو كان يمكن ان يدرك تعالى

في الاخرة لكمان يمكن ان ينقلب ذاته وليس ممكنا ولا هذا المعنى شرحه ره تعود ولو كان في
الوجود الى ح كونه مدركا نقص ح ضم لذاته بان يمكن له ان يخلص نفسك عن التحقق العيني
لم يوجد في الاخرة اي لم يمكن ان يدرك ابدا لان انقلاب الذات من الواجبية الى
الممكنية لازم ولا نعقل عن كل هذا الاستدلال من انه ره يستدل على ف وهذا
الراي مع قطع النظر عن كون الادراك والابصار يستلزم كون المدرك جسما او جسمانيا
حتى يتوجه ظاهر الاجوبة التي يذكرونها ويحتاج الى ردها وقد تصدى ره على الاشارة اليه بطلانه
لانه ره جعله تفصيلا لقوله انما المعلمة لنفي الخلاف فتذكر ثم قال ره وان كان
بطلان هذا القول في غاية الظهور لكن القوم تاهوا اي ضلوا وعموا وصموا عن الحق من
حيث لا يعلمون وذلك قوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا
يعني اعمى عن الحقائق الموجبة المدركة ولا يعلم حالها ولا يفهم ان المدركية لا تتصور
الا فيما يمكن ان ينعدم وينفك عن الوجود اي رجح وقد علم ذوو الالباب واولو الافهام
والابصار ان الاستدلال على ما هناك يعني ان اثبات امر في عالم الربوبية
لا يكون ولا يمكن الا بما ههنا اي شيء متحقق فيه بالفعل ولا يكون فيه تعالى امر بالقوة
لا يكون متحققة فيه اذ كل شيء فيه قوة فهو قابل للتغير ويجوز عليه تبدل كونه تحققه
وذاته وليس تعالى بل التبدل الذات فلا يكون اولا لكان مستنقص فتذكر فلا يمكن ان

يكون

فلان قابلا للتغير لانه لا تحققه عين ذاته لتبدل

يكون ذاته تعالى غير مدرك في الدنيا ومدرك في الاخرة فيكون فيه تعالى قوة المدركية
في الدنيا وتجدد فيه في النشأة الاخرة كونه مدركا وهذا رد آخر منه ره على هذا القول
مع قطع النظر عن كون المدركية تستلزم الامكان بان الحكم بانه لا يجوز على ذاته في نشأة
شيء ويتحقق فيه في النشأة الاخرة هذا الشيء يستلزم جواز انقلاب ذاته وطريان
العدم عليه وهو كما ترى نافية للاولية ويمكن ان يكون مراده ره من هذا الكلام الشريف
الرد على من استدل بالاهم على هذا المطلب بما ذكره ره ولظواهر الايات بان العاقل يعلم
ان الاستدلال على التحقق حال في الاول فحملا لظواهر الاخبار او باستحسان لا يمكن الا
بامر لا يحكم العقل بامتناعه عليه تعالى ويحكم عليه بالجواز ولا يمكن ولا يجوز العقل بان
يتمسك في اثبات شيء بظاهر النقل وان حكم العقل صريحا بامتناعه لانه ان كان
المستدل من ذوي العقول فعقله لا يرضى بذلك فتامل ثم بين ره منشأ هذا
النحو من الاعتقاد بقوله العزيز ومن اخذ علم ذلك اي المعرفة بالايات المتعلقة
بها برأيه وطلب وجه ادراكه بنفسه لوجدوه عن نفسه دون غير نفسه ولا يرجع في ادراكه
وفهم اياته الى معيار النفوس القدسية التي نزههما الله تعالى عن التطرق باطل اليها ولا يجوز
عليهم الا الحق لم يزدد علمه ذلك الا بعدا لان الله عز وجل جعل علم ذلك خاصة عند قوم
يعقلون ويعلمون ويفهمون وهم المعصومون صلوات الله عليهم فحصول ذلك العلم

لغيرهم لا يمكن الا بالتوسل اليهم لانهم وسائط لوصول فيضه تعالى الى جميع الخلق فالذين تتبعون
الاهواء الفاسدة ولا يتابعونهم لا يزدادون من الحق الا بعدا قال عمران يا سيدي
الا تخبرني عن الابداع خلق هو ام غير خلق قال الرضا ع بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون
وانما صار خلقا لانه شيء محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله عز وجل وخلقه لا
ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يعد ان يكون خلقه وقد يكون الخلق ساكنا
ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما ومتشابها وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله عز وجل واعلم
ان كل ما اوجدتك الحواس فهو معنى مدرك للحواس وكل حاسة تدل على ما جعل الله عز وجل
لها في ادراكها والفهم من القلب بجميع ذلك كله ثم لما تبين ع لعمران في الكلام اتى ان
فعل الله الابداع والارادة والمشية واحدة دائر وآثار وآساؤه ما نقله اختلج في خاطره شبهة
وهو ان الابداع لما كان اول فعله تعالى فاما ان يكون صادرا عنه بالارادة ام لا فان
كان مسبوقا بالارادة تنقض الكلام الى هذه الارادة ويلزم التسلسل في الارادات وقطع
النظر عن استحالة التسلسل تنقض الكلام الى مجموع الارادات ولا شك في انه لا يمكن ان يكون
المجموع مسبوقا بالارادة وعلى الثاني يلزم ان يكون اول فعله تعالى صادرا عنه بالايجاب وهو ينافي
الاختيار فسأل بقوله الا تخبرني عن الابداع اخلق هو والخلق هو المفعول بتقدير وارادة
ام غير خلق اي غير ارادي ليلزم على اختياره كل من الشقين المفسدة ويحتمل ان يكون

ويتبين ع ان الابداع

مراد

مراد عمران ان الابداع اما ان يكون خلقا اي معلولا مطلقا ام غير خلق اي غير
معلول وعلى الاول يلزم ان يكون مسبوقا بابداع آخر ويلزم التسلسل او المفسدة
المذكورة والثاني يخالف ما قرره من ان الابداع اول فعله تعالى واختار ع الشق
الاول بقوله ع بل خلق ودفع ع المفسدة التي يلزم على هذا التقدير لكن اي غير مترتب
عليه الآثار متحقق بالتبع كما عرفت فلا يكون صدوره عنه تعالى مسبوقا بالعلم تفصيلا لان
المسبوق بالعلم الامور العينية لا نفس العلم كما مر فتذكر فمراده ع من الخلق يحتمل ان يكون معناه
اللغوي اي مسبوق بالعلم والارادة الاجماليتان اللذان هما عين الذات وفي تعلق
كفاية مسبوقيته بالعلم الذاتي في صدوره عنه بكونه ساكنا ويحتمل ان يكون المراد
من الخلق المعلوم مطلقا ووصفه بالسكون لتبيين كونه معلولا علميا لا عينيا فلا يحتاج
الى علم وارادة والاحتمال الاول انسب بالتقرير الاول للسؤال والثاني بالثاني
وفسر ع مراده من السكون بقوله الكريم لا يدرك بالسكون اي ليس كونه ساكنا بالسكون الظاهري
بل ساكن بالسكون الذي لا يدرك بل بمعنى السكون كونه غير منشأ للآثار العينية وتحقق
بالتحقق الظلي وهذا ليس يمكن ان يكون مدركا لان الشيء المتصف به ليس يقابل
لان يدرك بالصورة مغايرة له بل ينكشف بحضور ذاته كما في جميع الصور العلمية ثم ذكر ع
دليلا على كون الابداع معلولا بقوله ع لانه شيء محدث اي الالتفات والتوجه الاجمالي

للحكمة والمصلحة اللتان في وقت خاص وحال خاص كونها في وقت دون وقت آخر فلا تفاوت
التابع اليقين يكون في هذا الوقت لا الوقت السابق واللاحق فيكون حادثا فلا بد ان
يكون معلولا ومحتاجا الى ذلك الشيء المتبوع والمتبوع للابداع ليس سوى الله تعالى اولى
هذا اشار بقوله والله الذي احدثه ولهذا حكمنا بكونه معلولا له تعالى فصار خلقا له ثم
صرح قدس سره بعدم كون الابداع مسبوقا بالابداع والعلم الذي ذكر ضمنا وعلم في ضمن قوله
ساكن لا يدرك بالسكون بقوله قدس سره وانه هو الله عز وجل خلقه لا ثالث بينهما الظاهر
ان المراد من الخلق معناه المصدري فيكون مرادفا للابداع اي لا واسطة بين الله تعالى وبين
الابداع ولا يكون مسبوقا بابداع لما عرفت والثالث غيرهما اي في المرتبة المتقدمة
على تحقق المعلولات في الخارج ولا يكون ثالث غير الله عز وجل وغير الابداع ولا يخفى
عليك ان هذا الكلام الشريف رد على القول بثبوت المعدومات في الخارج
وتفصيل قولهم وتنقيحه انهم لما زعموا ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وعرفوا
ان التخصيص في المعدومات التي حكم العقل بها كلية غير معقول حكموا بان ثبوت الوجود في نفس
المهيات فرع ثبوت ذلك الشيء ويجب ان يكون ذلك الشيء ثابتا متقدما على وجوده وزعموا ان
التحقق بالذات لا بالتبع على نحوين تحقق قوي منشأ للاثار وتحقق ضعيف غير
منشأ للاثار والتحقق القوي مسبوق بالتحقق الضعيف وهو الذي يسمونه ثبوتا وزعموا ان

يقولوا

يقولوا بعينية الثبوت لذوات الاشياء والا لكان ثبوتها لها مسبوقا بثبوت آخر
ويلزم التسلسل في الثابتات المتمايزة ولا شك في استحالته ومع قطع النظر عن ذلك
ننقل الكلام الى مجموع الثبوتات وليس ثبوت متقدم عليها فعلى هذا يقولون بثالث
بين الخالق والمخلوق وهي الذوات الثابتة بعينية الثبوت ولا شك في انه اذا كان
الثبوت عينيا لها لم يكن معللا بعلة فيقولون بتحقق المهيات بذواتها غير معللة بعلة
متقدما على الوجود ويكون اتصافها بوجوداتها معلولا وبعضهم يزعمون فايدة لهذا القول
وهي ان يكون ايجاد الذوات للاول تعالى مسبوقا بالعلم التفصيلي بجميع الجزئيات وعلى
هذا يلزم ان يكون جميع الجزئيات بجميع احوالاتها ثابتة ليكون معلومة تفصيلا له تعالى
وفي هذا القول الذي اشار قدس سره الى نفيه في كمال الوضوح فساد من وجوه اما اولا فبانه
لو كان ثبوتها عين ذواتها لكان ذواتها كافية في التحقق فلا بد ان يترتب الكون
والتقرر في حاق هذه الذوات ويكون هذه الذوات المتباينة مطلقة لمفهوم
واحد وهو الكون وهو قدح على ما مر في برهان التوحيد وايضا لما امكن ايجاد التغير والتاثر
عن الغير ويكون هذه الذوات باقية لان التغير والتاثر لا يكون الا بتبدل نحو التحقق
والتحقق عين هذه الذوات فتبدل نحو التحقق لا يكون الا بتبدل الذوات والذات
التي هي كافية بذواتها في تحققاتها ولا يكون معلولا للغير فكيف يجوز عليها الانعدام

والتغير فلا يمكن ان يكون هذه الذوات معلولة للغير لما ومتأثرة عنه فعلم مما ذكرنا
ان هذا القول قول بتعدد الغير المحتاج الى الغير واما ثانيا فبانه لا يتجه اما ان يكون جميع
الجزئيات بجميع الاحوال ثابتة كما هو مقتضى الدليل او لا وعلى الاول يلزم ان يكون جميع
الذوات حتى الوجود القوى اي هو كما ترى تأمل ونعم فائدة يتخيلون لهذا القول هي
علمه تعالى في التفصيل بالاشياء ولا يتفطنون بان العلم ان كان كالانكشاف يمكن ان يكون
ذاته مستقلا بالذوات الثابتة الغير المحتاجة اليه المتحققة بذواتها مع قطع النظر عن
ان مناط الانكشاف في الحضور اما القابلية او الفاعلية على ما تقرر في موضعه وكلاهما
ههنا ويجعلون مجهولة فانه تعالى قد اشتركا له غير محتاجة اليه في التحصيل علم العالم التفصيلي الغير الكلي
تعالى واما ثالثا فبالحل بان نقول سلمنا ان ثبوت الوجود ونحوه للشيء فرع ثبوت المثبت له
لان ثبوت الامور الانتزاعية الغير المتأصلة في التحقق للشيء ليس الا تبعيتها له فيه وفرع عينيتها
له في التحقق وهذا اعني بسط ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ونقول
ان ثبوت الوجود اي تبعية هذا المفهوم لماهية من الماهيات فرع انيتها وتحصلها والانية
والتحصل للمعلولات يكون بجعل الجاعل اصل الماهيات وحقيقته ليس سوى ما
العلم التابع لذاته تعالى فمفهوم الوجود فرع الماهيات في الماهيات فرع الجعل
والجعل فرع ذاته تعالى وذاته متحقق بذاته وتحققه عين ذاته فتأمل حق التأمل

بكالذ

والقصد منها بيع آخر فيها واثارها ثابتة متحققة ومع ذلك يكون ثابتة غير متحققة لتحقق القوى
ع ع ع

لكن يكشف لك جليا اياك فانه لا يقع اكثر من ذلك الذي ذكرنا المقال اوتهم
سبحانه وتعالى عالم بحقيقة الكائنات ولنرجع الى شرح كلامه الشريف ويحتمل ان يكون
المراد من قوله ولا ثالث غيرهما ان ليس وراء ذاته تعالى وفعله شيء آخر اذ المعلولات
ليس مناط انيتها وتحصلها شيء سوى الجعل فلا ثالث غير ذاته تعالى وجعله فتأمل
ثم فرع عليه السلام على المقدمة القائلة بان لا ثالث بين ذاته وخلقه ولا ثالث غيرهما
قوله فما خلق الله عز وجل لم يعد ان يكون خلقه اي فاذا لم يكن شيء غير محدث لله
فكل شيء يكون مخلوقه وما خلق الله عز وجل اياه لم يعد اي لم يتجاوز ان يكون خلقه وعلى
ما قررنا علم ان في كلامه عليه السلام لم يذكر مقدمة يتفرع على القول الآتي اولا وهي كل شيء
يكون مخلوقه لظهوره واكتفى عليه السلام باللاحق واذا كان كذلك فلا ابداع محدث لله تعالى ثم
اشار عليه السلام الى اقسام الخلق اجمالا بقوله الشريف وقد يكون الخلق ساكنا ومتحركا الخ
ويحتمل ان يكون المراد من ساكنا المعنى الذي يستعمل فيه في صدد الكلام اي قد يكون
الخلق ساكنا موجودا اطلق عليها غير منشأ للآثار وقد يكون متحركا منشأ للآثار
والبيان ظاهر ثم ذكر عليه السلام كلية بقوله العزيز وكل ما وقع عليه حد ويكون له ماهية ووجود
يمكن تجريد ماهيته عن الوجود فيصدق في العقل ويكون ذلك الواحد حد الله فهو خلق الله
عز وجل لان ذاته تعالى لا يمكن تجريده ولا حصوله في الذهن لعدم جواز انفكاك الوجود عنه

لتعريف الحق ولما كان الاذعان بهذه المقدمة يحتاج الى توضيح التفتي عن حلية
الحواس نبه عليه بقوله الشريف واعلم ان كل ما اوجدتك الحواس اى كل ما ادركته
بواسطة الحواس فهو معنى مدرك اى امر ظاهر جزئي متحقق في القوى الحسية وكل قوة
حاسة تدل على ما جعل الله لها في ادراكها كالبصر فانه دليل على المبصرات فقط
للنفس وكذا ساير القوى فالقوى تدل النفس على مدركاتها والفهم في القلب بجميع ذلك
كلها اى الامور المعلومة كلها سواء كانت جزئية او كلية وفي هذا الكلام الشريف فوائد
اولها دفع توهم ان كل مدرك لا يلزم ان يكون مجردا عن الوجود اى رجي بل الامور
المدركة للحواس هي الموجودات العينية اذ الظاهر ان المرئي هو اللون الموجود في الخارج
وكذا المسموع هو الصوت العيني وكذا المذوقات والمشمومات والملموسات فان الحكم
هذا التوهم بقوله واعلم ان كل مدرك ما اوجدتك الحواس فهو معنى مدرك للحواس اى امر
متحقق ظاهر مدرك للحواس لا الموجودات الخارجية اذ لا بد لانكشاف الشيء من تصحيح وجه ولا
ثانيها ان مناط الانكشاف في القوى لا يمكن ان يكون الفاعلية حتى يكون الموجودات
الخارجية بوجوداتها الخارجية حاضرة عند القوى فلا بد ان يكون بمثلية هذا القوى الانتاج
هذه الامور العينية المتحققة بالتحقق الظاهر اذ لا يمكن ان تتحقق الجزئيات المادية بنفسها
في القوى بالتحقق الظاهر لانه لا يجوز ان يكون شخص واحد موجودا بوجودين في ذلك في انه

مالا

لا يمكن ان يكون موجودا بعين موجود آخر فلا بد ان يكونا متغايرين فيكونان شخصين فعلم
ان القوى كحصول الاشياء انفسها في الذهن لا يجري في الجزئيات بالتحقق في القوى كما
ان يكون شبحها ولا شبهة في انها لا يمكن ان تتحقق بالتحقق العيني في القوى والا لزم
ان يكون الصغير حاملا للكبير ونحو ذلك من المفاسد فلا بد ان تتحقق بالتحقق الظاهر فيها
وهو المطلوب الثانية ان الحواس ليست مدركة بل آلة وادلة للنفس كما قال عليه السلام وكل حاسة
تدل على ما جعل الله عز وجل لها في ادراكها والفهم في القلب بجميع ذلك كله وثالثها دفع
الاستبعاد عن احاطة علمه تعالى بالاشياء المتقدمة على الابداع من غير ان يرتسم صورة هذه
الاشياء فيه تعالى وحضورات العينية للاشياء بوجوداتها الخارجية له تعالى من غير ارتسام صورة
بان النفس المجردة لكونها مدبرة للبدن مع كونها محتاجة اليه تكتفي بحصول الارتسام في
القوى الحسية من غير ان يرتسم فيها صورة وهو سبحانه فاعل مستقل بالتاثير للاشياء
من غير احتياج اليها اصلا وهذه الاشياء متحققة بتبعية ذاته تعالى فلا يحتاج في العلم بها الى
ارتسام صورها فيه تعالى انتهى ثم قال عليه السلام واعلم ان الواحد الذي هو قائم بغير تقدير
ولا تحديد خلق خلقا مقدرا بتحديد وتقدير وكان الذي خلق خلقين اثنين التقدير والمقدر
وليس في واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق فجعل احدهما يدرك بالآخر وجعلهما مدركين
بنفسهما ولم يخلق شيئا فردا قائما بنفسه دون غيره للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات

وجوده فالله تعالى فرد تقدسا واحدا لا ثاني معه تقيمه ولا يعضده ولا يكتنه والخلق يركب بعضه
بعضا باذن الله تعالى ومشيته وانه اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا
وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وضعهم الله تعالى بصفة انفسهم فازدادوا من الحق
بعدا ولو وصفوا الله تعالى بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لعقلوا بالفهم واليقين ولما
اختلفوا فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا فيه ارتبكوا والله يهدي من يشاء والامر كذا عظيم
ثم بين رح لعمران ان كون الابداع خلقا ليس في مرتبة ذاته تعالى وكونه تعالى منزها عن
عن صفات الخلق بتفصيل واف بقوله الشريف واعلم ان الواحد الذي هو قائم بغير تقدير
يعني ان الواحد الكائن الاول الذي هو متحقق بذاته من غير احتياج الى الغير والتقدير معه
ولا الم يكن كائنا شيئا اولا من غير ان يكون محدودا الا انه قد علمت ان كل شيء يمكن تحديده
لا بد ان يكون ذاته كائنا في تحققه وهو ثابتا في كونه غير معلول الغير اصلا خلق خلقا مقدرا
بتحديده وتقديره اي اوجد الاشياء بالعلم والارادة كما سبق معلوما ان التحديد والتقدير تفصيلا
لا يمكن ان يكون في مرتبة ذاته تعالى فلا بد ان يكون مخلوقا له تعالى ولا يمكن ان يكون خلقا
عينيا الا لزم ان يكون هو المتقدم مسبوقا بتحديده وتقديره فلا بد ان يكون خلقا علميا
لا عينيا كما علمه تفصيلا فلذا قال رح وكان الذي خلق خلقين اثنين التقدير
والمقدر لان التقدير لا يمكن ان يكون عينه تعالى فيكون مخلوقا له تعالى فعلم ان الابداع الذي

هو نفس

هو نفس تقديره تعالى لا بد ان يكون مخلوقا له ثم قال رح وليس في احد منهما وفي بعض النسخ
واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق هذا القول الشريف ظ هو ان ليس في شيء من
التقدير والمقدر لون ولا وزن ولا ذوق فلا بد ان يخصص الخلق في قوله خلق خلقا مقدرا
بتقدير بالخلق الاول اي الذي هو المجردات ليصح كونه مجردا عن اللون والوزن وغير ذلك
من عوارض الماديات ووجه التخصيص انه رح بين انها مرتبة المخلوق وهو مرتبة التجرد
ونفي رح كون مخلوقه فردا قائما بنفسه كما يجيء والحاصل انه تعالى خلق خلقا غير ملون
ولا موزون وغير ذلك اي مجردا ولم يخلق شيئا قائما بنفسه فيكون على التجرد لكن
المراد من الواحد او الاحد المعين وهو التقدير اي ليس تقديره تعالى وعلمه بالاشياء معروضا
للعوارض المادية وهذا الاحتمال من حيث اللفظ وان كان بعيدا لكن على هذا يكون تفريع
قوله رح فجعل احدهما اي المقدر يدرك بالآخر اي التقدير في العلم المتقدم على الاتي في كمال
الوضوح لانه تعالى لما كان في اعلى مراتب التجرد لا يمكن ان يكون الماديات متقدرة
على الوجود العيني معلومة له بدون توسط الصور العلمية المجردة وعلى الاول يكون الفاء للتفصيل
ثم بين رح كون الماديات وغيرها من المخلوقات مدركة بنفسها من غير توسط الصور في
مرتبة وجودها العيني كما ان نفس الصور مدركة بنفسها من غير ان يكون لها صور اخرى بقوله رح
وجعلها اي التقدير والمقدر مدركين بنفسهما اما التقدير فظ واما المقدر فهو في مرتبة الوجود

الوجود العيني بمنزلة التعدد في كونه حاضراً له تعالى من حيث كونه معلولاً له تعالى ولذا جعلها ع
وقال وجعلهما مركبين بنفسهما ثم بين ع ان مخلوقه لا يمكن ان يكون مثلاً له بانه لو كان
تعالى متصفاً بصفة المخلوق بقوله الفرد ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره اي احداً
بالذات لان الفرد بالذات لا يكون له جهة تحققه زائدة على ذاته والا لم يكن فرداً
بل مركباً من الماهية والوجود والتحقق واذا لم يكن تحققه زائداً على ذاته فلا يمكن ان يكون
مخلوقاً ولذا وصف ع الفرد بقوله قائماً بنفسه اي لا بد ان يكون الفرد بالذات قائماً
بنفسه دون غيره فلا يكون مخلوقاً لان المخلوق لا يمكن ان يكون متصفاً بصفة انه تعالى
يكون فرداً قائماً بذاته وانه تعالى منزه عن التركيب وغيره كما في صفات المخلوقين فذكر ع
هذه الفائدة بقوله الشريف الذي اراد من الدلالة على نفسه باثبات وجوده وانيته في اثبات قائم
بذاته وليس تحققه مستفاداً من الغير لكونه كائناً اولاً وكل شيء لا يكون محض التحقق فلا بد ان يكون
قائماً بالغير ومعلولاً لما عرفت غير مرة وفرع ع على هذه المقدمات بقوله فانه تبارك وتعالى
فرد واحد بذاته ليس فيه تركيب حتى من ماهية وتحقق بل وجود محض لكونه قائماً بذاته
فلا تعدد ولا يمكن ان يكون شيء مثله لكان لا يكونه قائماً بذاته وكونه محض التحقق
والا لم يكونا اثنين لما مر فتذكر ولانه في معنى تقييمه اي يكون تحققاً به كان الماهيات
الممكنة يكون معها وجه يقومها وكيفيتها فلا يكون له تعالى وجود زائد على ذاته لكونه

كائنا

كائناً اولاً ولا يضده اي لا يمكن ان يكون له ثان يضده ويقويه والا لكان ناقصاً
محتاجاً الى الغير فلا يكون اولاً ولا يكنه اي لا يكون له ثان يجعله في ذاته كثيراً وقيل
بان يكون هذا الثاني محلاً له تعالى ويكون تعالى حالاً مستقراً فيه وهو ظاهر والخلق يمسك
بعضه بعضاً باذن الله تعالى بان يكون بعضها محتاجاً الى البعض وبعضها محلاً للبعض وغير ذلك
وبالجملة صفات المخلوقين لا يمكن ان يكون في الحق تعالى ولا يكون مثلاً له ولذا اختلف
الناس في هذا الباب اي باب التوحيد حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة اي
من ظلمة جهلهم بظلمة جهلهم العظيم في وصفهم الله تعالى بصفات انفسهم كما يقولون ان صفته
زائدة على ذاته وكذا في جميع الصفات فازدادوا من الحق بعداً ولو وصفوا الله تعالى بصفاته
من كونه غير مثبت به بخلقه وكونه منزهاً عن كل ما توهموه ووصفوا المخلوقين بصفاتهم
لقالوا بالفهم واليقين المطابق للواقع ولما وقع الاختلاف بل كان كلامهم على
راي واحد فهما طلبوا من ذلك ما تحيروا فيه من اتصافه تعالى بصفات المخلوقين ارتكبوا
الخلاف والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال عمران يا سيدي اشهد
انه كما وصفت ولكن بقيت مسئلة قال ع سل عما اردت قال اسألك
عن الحكيم في اي شيء هو وهل يحيط به شيء وهل يتحول من شيء الى شيء او به حاجة
الى شيء قال الرضا ع اخبرك يا عمران فاعقل ما سألت عنه فانه من اغمض

ما يرد على المخلوقين في مسائلهم وليس يفهمه المتفاوت عقله العازب حلمه ولا يعجز
عن فهمه اولوا العقل المنصفون اما اول ذلك فلو كان خلق ما خلق لحاجة منه لجاز
لقائل ان يقول يتحول الى ما خلق لحاجته الى ذلك ولكنه عز وجل لم يخلق شيئا لحاجة ولم
يزل ثابتا لا في شيء ولا على شيء الا ان الخلق يمسك بعضه بعضا ويدخل بعضه في بعض
ويخرج منه والله جل وتقدس بقدرته يمسك ذلك كله وليس يدخل في شيء ولا يخرج منه ولا
يؤوده حفظه ولا يعجز عن امساكه ولا يعرف احد من الخلق كيف ذلك الا الله تعالى ومن
اطلعه عليه من رسله واهل سره والمستحفظين لامره وخزانه القائمين بشريعته
وانما امره كلمح البصر او هو اقرب اذا شاء شيئا فانما يقول له كن فيكون
بمشيته وارادته وليس شيء من خلقه اقرب اليه من شيء ولا شيء ابعد منه
من شيء افهمت يا عمران قال نعم يا سيدي قد فهمت واشهد ان الله تعالى على ما وصفت
ووحدت وان محمدا صلى الله عليه وآله عبده المبعوث بالهدى ودين الحق ثم خر
ساجدا نحو القبلة واسلم ثم لما وصل النور الالهي بتوسطه ع الى قلب عمران شهد
بان الله تعالى كما وصفه ع لكنه لما اراد ان يحصل له مرتبة عين اليقين بهذه
المراتب سال عن المراتب المحققة بقوله ولكني بقي لي مسئلة ليطمئن قلبي قال ع
سل عما اردت قال اسالك عن الحكيم في اي شيء هو ان يكون حالا في شيء او جزءا

له او تمكن فيه وهل يحيط شيء كاحاطة المكان بالمتمكن او كاحاطة الكل بالجزء او كاحاطة
المعرفات الكلية بالمعرفات او يحيط ذهن وفهم به تعالى وهل يتحول من شيء صاعدا الى
شيء حادث ليصير مرجعا وهل له حاجة الى شيء في قبل نفسه وحاصل سؤال عمران
انه تعالى دخل في معلولاته ويكون دخوله فيها مناط تحققها ومع هذا يكون في الاشياء
ويكون محيطا بها او خارجا عنها او مستعليا عليها تحقق فيها متحولا عن الغايات
منها الى ذوات ليصير مرجعا تحققه فيها من غير ان يكون محتاجا اليها او محتاجا
الى معلولاته ويكون منشا تحققه فيها حتى يحتاج اليها ورجع حاصل سؤاله الى السؤال
المشهور وهو انه تعالى من العالم او في العالم او على العالم فامره ع بالتعقل قبل التحقيق
ليصير نفسه كاملة بتوجهه ع وطلب ع التعقل منه بقوله العزيز اخبرك يا عمران فتعقل
ما سالت عنه فانه من غامض ما يرد على المخلوقين في مسائلهم لانه سؤال عن نسبته تعالى
الى المخلوقات ونسبة خلقه اليه ومعلوم انه لا يمكن فهمه الا للذين خلقهم الله انوارا وجعلهم [illegible]
لا لتصال فيفهمه المخلوقات وليس يفهمه المتفاوت عقله المستبد برايه العازب
بالغين والزاء المعجمتين بمعنى البعيد اي البعيد عقله عن طريق الصواب والتوسل الى
خزان علم الله ولا يعجز عن فهمه اولوا العقل المنصفون الذين يعلمون ان عقلهم لا يصل
اليه الا بالتوسل الى الانوار الالهية ثم تصدى لبيان هذا المطلب بقوله ع اما اول

وذلك اي اول شيء لا بد ان يعلم لتحقق ذلك المطلب وبعد العلم به يتم تحقيقه فيكون هذا
الشيء اولا ويتوقف عليه معرفته هو انه لو كان خلق ما خلق لحاجة منه حتى يكون الى
نفسه محتاجا بواسطة او بدونها لما عرفت من ان المعلول لا يمكن ان يكون مؤثرا حقيقيا
بل هو واسطة لوصول اثر العلة الى المعلول البعيد فقد ذكره وبعض الاحتياج في الذات
او في صفاته وماله الاحتياج في نحو من انحاء تحقق الذات ولما كان تحققه عين ذاته
فلا يتصور تبدل نحو التحقق عليه الا بتبدل الذات وكلاهما ينافي كونه كائنا اولا
فقد تبرهن ذكره تعالى بقوله جل من قائل ان يقول يتحول الى ما خلق لحاجة الى ذلك
والتحول من غير حاجة لا معنى له لان التحول مطلقا يستلزم تبدل نحو تحقق المتحول
ويحتاج في هذا النحو من التحقق الى المتحول اليه فعلم ان التحول لا يتصور بدون الاحتياج
الى المتحول اليه ولو في نحو من انحاء التحقق فلذا قيده عم بقوله لحاجة الى ذلك ثم
استثنى عم نقيض المقدم وهو قوله الشريف ولكنه عز وجل لم يخلق شيئا لحاجة ولم يذكر
عم دليلا عليه لانه عم بينه سابقا مفصلا ومع قطع النظر عن ذلك هذه المقدمة
من القضايا التي قياساتها معها لمن له قلب كما تبينا فقد ذكره واذا لم يمكن احتياجه الى
شيء فلا يمكن ان يكون متحققا في شيء سواء كان حالا في شيء او متمكنا او غير ذلك
لانه لا يمكن ان يتحقق شيء من هذه الاحوال للذات لا يمكن عليه بالنظر الى ذاته العدم ولا

يكون

يكون ذليل كبريائه وجلاله علوا باحتياج جهلا لانه معلوم ان الجسم لا يمكن ان لا يجوز عليه
العدم ويكون كائنا اولا لان الجسم لا بد ان يكون قابلا للانفصال وهو قبول الفناء
ومع قطع النظر عن ذلك يكون قابلا للتكثر وقد عرفت الكلام بين الاول لا يمكن ولا
يجوز عليه التكثر ومع الاغماض عن ذلك لا بد ان يكون محتاجا الى المكان والمقدار
والوضع وغير ذلك ومعلوم ان التمكن من خواص الجسم والحلول تابعية شيء لشيء في التحقق
فلا بد ان لا يكون ذاته محتاجا الى المحل فمن جميع هذا الذي ذكرناه ظهر فتنبه له
تعالى ولهذا قال عم ولم يزل ثابتا لا في شيء ولا تغفل عن سر قوله عم اما اولا ذلك
ومن هذا علم سر قوله عم ولا في شيء فقد تبرهن بين عم ان الخلق بعضه يكون محلا لبعض آخر
او يكون ظرفا له ويكون بعضه داخلا في بعض ومن جزءا له وبعضه يخرج عن بعض او منفصل
عنه الا ان الخلق يمسك بعضه بعضا ويدخل بعضه في بعض ويخرج عنه اي يخرج بعضه عن
بعض ومن الحاصل ان الامساك الظاهري الذي يكون باعتبار المحلية او الظرفية او المعية
والدخول في شيء والجزئية له وكذا الخروج عنه والبينونة له انما هي من احوال الخلق بعضه
بالنظر الى بعض لا يمكن اتصاف الخالق بها لما مر غير مرة ثم لما اسند عم الامساك الى الخلق
ويتوهم من سوق الكلام نفيه عنه تعالى بين عم ان مسكه في خلقه ليس من هذا القبيل الذي
يوصف بالدخول فيه او الخروج عنه بل هو الممسك ولا ممسك الا هو بتقدير جميع

الاشياء ولا نسبة له تعالى اليها سوى كونه تعالى ممسكها ومبقيها ولا يدخل في شيء منها
ولا يخرج عنها ولا يعجز عن امساكها ولا يؤده حفظها ولا يعرض له الكلال بل بقدرته
وارادته الذاتية يوجد الاشياء ويبقيها شعر بمحض التفات زنده دارد آفرينش را
ولا يعرف احد من الخلق كيفية ذلك اي كيف هو كما لم يطلع احد على غيران يكون داخلا
فيها او محلا لها وغير ذلك ومع ذلك يكون اقرب اليها من حبل الوريد لانه خارج
عن الكيفية وهو الذي كيف الكيف فلا يعرف ذلك الا هو ومن اطلعه عليه من رسله
واهل سره والمستحفظين لامره وخزانه الذين هم امناء شريعته الذين يحفظون اسراره ولا
يتكلمون الا باذنه شعر آنكه را اسرار حق آموختند مهر كردند و دهانش دوختند
ونعم ما قيل چه گويد آنكه نداند نگويد آنكه بداند بجز كريم كه سر غم دلش از كه
بكرم ولما كان حصول هذه المعرفة يحتاج الى النور الالهي ولا يمكن حصوله في
النفس الا بالرياضة والمجاهدة الكاملة وهي عبارة عن التمسك بالانوار
الالهية ومتابعتهم بقدر الطاقة وترك متابعة القوى الغضبية والشهوانية ولا يمكن
تحصيلها بطريق النظر والاستدلال ولا يرفع الحجاب عنها بالتعليم والمقال بين في
لعمران اقصى مرتبة القال بقوله العزيز وما امرنا الا واحدة كلمح البصر او هو اقرب من لمح البصر لان
لمح البصر يحتاج الى تحريك بعض العضلات ويكون لا محالة في زمان وان قل وامره

قال

تعالى لا يحتاج الى شيء ولا يستلزم حدوث شيء في محل او ذات او شيء بل بمشيته الذاتية
التي تتبع ذاته تعالى وهي عبارة عن الظهور الظلي لهذا الشيء وكون تحقق صلاحه فانه يقول
كن لا بلفظ وايجاد حرف فيكون بمشيته وارادته لا بلفظ او حال المشية والارادة
تتبعان ذاته وتكونان لا قبلين لذاته بذاته فيكون امره تعالى اقرب من لمح البصر لانه
بينها ولا تعقل من لطف كلامه العزيز حيث ردد او لئلا يكون معرضا للانكار
وبين ثانيا كونه اقرب اليه فاذا كان تعالى لم يزل ثابتا لا في شيء ولا على شيء وكان امره
وايجاده الاشياء بمشيته الذاتية لا بالدخول فيها وكان محض الوجود والاشياء محض العدم ليس
شيء من خلقه اقرب اليه من شيء ولا شيء ابعد منه من شيء لان كلها مشتركة في كونها اعداما
وهو الموجد لها اذ لا تفاوت في كونها اعداما ويحتاج الى موجد وهو الموجد لجميعها وليس
له تعالى مكان او زمان حتى يكون بعضها اقرب اليه مكانا او زمانا ولا يتفاوت نسبته
الى الاشياء اذ نسبته اليها انه الموجد لها واقرب الى الاشياء منها الى انفسها كما مر نعم يختلف
نسبة الاشياء اليه تعالى في كونها صادرا عنه بلا واسطة او بواسطة اقل او اكثر او كون بعضها
راجعا الى طاعته تعالى مجتنبا عن متابعة القوى الشهوانية والغضبية متخلصا عن القوى
الجسمانية والعلائق المادية الظلمانية خلصنا الله تعالى واياكم عنها بالانوار الالهية
محمد واله البررة وبعضها منغمرا فيها فتدبر ثم سال ابو محمد عمران بقوله افهمت يا عمران قال

نعم يا سيدي قد فهمت و شهدت ان الله تعالى على ما وصفت و صدقت و ان محمدا عبده
المبعوث بالهدى و دين الحق ثم خر ساجدا نحو القبلة و اسلم هذا ما تيسر لي في شرح الحديث
بالتوسل الى الانوار الالهية و الحمد لله اولا و آخرا **خاتمة** لما وفقني الله تعالى لاتمام الشرح رايت
ان ابين بعون الله و مشيته تحقيق القول في البداء و لما فيه من الدقة و الخفاء و شدة
الاحتياج اليه لورود الامر بالاعتقاد به في كثير التاكيد بل التقارن في بعض الاثار
بالتوحيد فنقول بعون الله و توفيقه و التمسك بانوار الهادين ان المراد بالبداء الذي يجب
الاعتقاد به ليس معناه اللغوي و هو ظهور راي و حدوثه بعد ان لم يكن حاصلا بل يكون
خلافه حاصلا لانه على الله تعالى مستحيل اذ قد علمت مما حققناه لك آنفا ان تجدد
حال له تعالى يستلزم تغير ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع قطع النظر عن استلزامه الجهل
فلابد ان يكون المراد منه ظهور شيء منه سواء كان حكما او فعلا او علما بعد ان لم يكن
ظاهرا منه و هذا المعنى يجري في ثلثة اشياء الاول في الاحكام التكليفية كما في الاحكام
الناسخة لان النسخ عبارة عن رفع تكليف ثابت راجح على خلاف ما كلف
به سابقا فظهر منه حكم بعد ان ظهر منه خلافه و لا يلزم منه مفسدة لانه معلوم ان التكليف منه
تعالى لا يحتاج الى مرجح و الا لزم في الامر ببعض و النهي عن بعض الترجيح من غير مرجح و هو كما
عرفت مرة غير مرة يستلزم الترجيح من غير مرجح و عدم كونه تعالى مكلفا و هو كما ترى

فلابد

فلابد في التكليف منه تعالى من مرجح باعث على امره و نهيه و لا يمكن ان يرجع اليه تعالى لما مر فلابد ان
يكون راجعا الى المكلفين بمعنى كون بعض الافعال و الاعمال صالحا او اصلح لهم و كون
بعضها مضرا او غير صالح لهم و لما لم يكونوا عارفين بمصالحهم و مضارهم فتقتضي لطفه و كرمه
ان يبين لهم مصالحهم و مضارهم و يكشف الغطاء عنها باوامره و نواهيه المقترنة بالبشارة
والانذار و لا شك ان المصالح و المضار تختلف باختلاف الاشخاص و الاوقات
و الاحوال فلا ضير في كون المكلفين مكلفين في حال بشيء و بعد تغير حالهم صاروا
مكلفين بخلافه كما في بدو الاسلام و ضعف حال المسلمين كانوا مامورين بان لا يتعرضوا المشركين
و ان يقولوا لهم لكم دينكم ولنا ديننا و بعد قوتهم و كثرة عددهم صاروا مكلفين بخلافه كما
في بدو الاسلام و ضعف حال المسلمين كانوا مامورين بان لا يتعرضوا للمشركين و ان يقولوا
لهم لكم دينكم ولنا ديننا و بعد قوتهم و كثرة عددهم صاروا مكلفين بالمقاتلة معهم و هكذا في
جميع الاحكام غاية ما في الباب ان عقولنا الناقصة لا تدرك حسنها و قبحها في بعض
الموارد و انه تعالى لا يحدد هذه الاحكام بمدة خاصة و لم يبين لهم ان بعد هذه المدة
يكلفهم بخلافه بل امرهم اولا بشيء مطلقا و ثم امرهم بعده بخلافه و هو يستلزم تجدد راي له تعالى
و اطلاعه على شيء و حالة التكليف الثاني لم يكن يطلع عليه قبله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ظهر منه حكم على خلاف ما ظهر منه سابقا باعتبار اختلاف المصالح و لم يبين لهم اولا

ليكون حجة ثانيا او وقع في قلوب المكلفين ولئلا يتخيلوا انهم مستغنون عن حجج الله
تعالى ليبين لهم مصالحهم ومضارهم ولان لطفه تعالى يجب ان يكون بالنظر الى كل واحد من
المكلفين بالابلاغ المصالح والمضار اليه مدبر والثاني الافعال من غير تحسين احد
انه يظهر منه تعالى في كل جزء من اجزاء الوقت اثر وفعل لم يكن ظاهرا قبله لعدم كونه صالحا لانه
من المعلوم بديهة ان لكل احد وجود الحوادث اي وقت من اجزاء الزمان المختص بكل واحد منها بحيث
خاص منه لم يكن يتحقق قبله وقد عرفت انه تعالى الموجد لكل موجود حقيقة غاية الامر انه يوقف
تاثيره في بعض على واسطة يوصل اثره اليه فيظهر منه تعالى في كل جزء من اجزاء الزمان فعل وشان
بعدما لم يكن ظاهرا منه وليس كما قاله اليهود يد الله مغلولة وليس له فعل جديد فيجعل ما فعله في
الازل وليس له اثر حادث ولا قدرة على احداث شيء ولا كما قاله المفوضة انه تعالى
فوض الامور الى المخلوقات وليس له مدخل فيها بل كل يوم هو في شان ويمحو ما يشاء ويثبت
ومعلوم ان المحو لا يكون الا لما كان ثابتا والاثبات لا يتحقق الا للمعدوم كما ورد هذا
المضمون في الكلمات الصادرة عن الانوار الالهية ففي هذا النظر يكون صفحة الكائنات
لوح المحو والاثبات وكان علمه الكامل الذي هو مناطها منزها عن شائبة الحدوث لانه
تابع لذاته المقدس على ما مر غير مرة والنفوس القدسية التي هي خزان لهذا العلم اللوح المحفوظ
كما ورد في بعض المحرم باسرار الله العالم بعلمه امير المؤمنين عليه السلام انا اللوح المحفوظ وهذا القسم منه لابد
في الالواح

في الاعتقاد بان لكل موجود مقرا بالله تعالى كما ورد في بعض مفاتيح علمه تعالى بهذا المضمون انه ما عبد الله
بشيء مثل البداء وما عظم الله بشيء مثل البداء ولان عبادة الله تعالى وتعظيمه لا يتحققان الا
بالاعتقاد بان ليس غيره مستقلا في فعل بل هو الموجد لجميع الاشياء ولا يحتاج الى شيء
غيره او بدونه لا يتحقق العبادة والتعظيم به تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما التغيير
في مشيته تعالى ومعلوم ان التغير والتجدد في المشية الذاتية التابعة لذاته تعالى التي هي
هي عبارة عن علمه بالاصلح مستحيل لانه قد علمت انه يستلزم تبدل ذاته تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقد علمت ان مشيته الحادثة عبارة عن نفس ما يترتب على المشية من المخلوقات
مثلا ترتب على العزم لشيء تهيؤ اسبابه وما يحتاج اليه وجوده فاحداث امور يترتب
عليها وجود شيء مثلا هو معنى تعلق مشيته الحادثة بوجوده ولا خفاء به ولا احد يعتقد نقيضه
في تجدد افعاله تعالى ان هذا المعنى من المشية حادث اذ هي عين افعاله تعالى وهذا المعنى يقبل
التغير والتبدل مثلا يحدث بقدرته الكاملة اسباب وجود شيء بحيث يحكم كل عاقل
بانه لابد ان يترتب عليه وجود شيء وان تحقق هذه الاسباب واحدا ثم ما يترتب عليها
وجود ذلك الشيء لكنه تعالى لم يجد بها لذلك بل لمصالح لا يعلمها الا هو او علم علمه الكامل
ان لهذا الشيء شرطا خفيا يمنع انتفاؤه تحقق ذلك في وجود ذلك الاثر ليس حسنا
او يكون له مانع كذلك فلذا لا يتحقق ذلك الشيء ويصدق ان مشيته تعالى بعد ما تعلقت

وجه تعلقت بعدمه وعلى هذا الظاهر المراد من قول الصادق ع ما بعث الله نبيا حتى
يأخذ له ثلث خصال الاقرار له بالعبودية وخلع الانداد وان الله يقدم ما يشاء
ويؤخر ما يشاء ولانه من المعلوم انه ليس المراد هو توقف نفاذ الواقع وتجب علمه الكامل
بحيث لا يعلم بدوا ان الاصلح بحاله التقديم او التأخير ثم تجدد له علم بان الاصلح احدهما
بل المراد ان لبعض الامور مصالح خفية لا يمكن الاطلاع عليها لاحد بل يحكم العقول بخلافها
اذ حكمهم منوط بظاهر الاسباب وهي على خلاف ظاهر الاسباب ويناديك بهذا
ما ورد عن النور الالهي ابي عبد الله ع انه قال ان الله لم يبد له من جهل وكذا ما روي
عنه ع منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع هل يكون اليوم شيء لم يكن في
علم الله بالامس قال ع لا من قال هذا فاخزاه الله وحكاية اسمعيل ابن
الصادق ع انه ع حكم فيه انه بدا لله فيه ينطبق على هذا الذي ذكرناه اذ من المعلوم
من الاثار انهم ع كلهم كانوا عارفين بالاوصياء باسمائهم ونعتهم وعلم الصادق ع ان
ان اسمعيل ابنه لم يكن من الاوصياء فحكمه ع بالبدا ليس الا باعتبار انه يظهر فيه اثار
الامامة التي لا تتحقق في غير الامام والنظر الى هذه الاثار لا بد ان يترتب عليها الحكم بها
فلما لم يحكم ع بانه بدا لله تعالى فيه وبهذا النظر الكامل صفحة الكائنات يكون لوح
المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء ويثبت وهذا المعنى للبدا من اعظم العقايد لان

از سبب سازیش من سودائیم   وز سبب سوزیش سوفسطائیم

فيها النجاة من الشرك وهو استقلال الاسباب في ترتب آثارها عليها شعر ديده
خواهم سبب سوراخ كن تا سبب را بركند از بيخ وبن ويكون ردا على اليهود
والمفوضة حيث حكموا باستقلال المخلوقات في آثارها المترتبة عليها وليس له تعالى ان
يمنع ترتب الاثار وبهذا الذي حققناه لك تبين كثير من الاثار الدالة على خصوصيات
مواقع البدا فتأمل حق التأمل وتضرع اليه تعالى لكي يكشف لك حقيقة الحال والله
سبحانه عالم بحقيقة الحال وثانيها التغير في علمه تعالى وبيانه يحتاج الى تفصيل فاعلم
ان حقيقة العلم ليس الا حضور الذات عند العالم سواء كان الحضور بالتحقق العيني
كما في علم النفوس بذواتها وصفاتها او بالتحقق الظلي التبعي كما في علم النفس
بسائر الاشياء وعلى ما عرفته اذا عرفت هذا فاعلم ان اول مرتبة من علمه بذاته
المقدس الذي هو عبارة عن حضور نفس ذاته لذاته المنزه كبرياؤه عن شائبة التغير
وجميع الاشياء في هذه المرتبة في مرتبة الغيب المطلق والاجمال المحض وثانيها
انكشاف جميع الاشياء سواء كانت امورا عينية او ظلية كلية او جزئية عليه
تعالى بالتحقق الظلي التابع لذاته على الترتيب الصادر عنه تعالى ومن المعلوم انه لا
يمكن التغير في هذا العلم من غير ان يتغير الذات اذ لا يمكن التغير في اللوازم بدون
التغير في الملزومات وثالثها الصور العلمية المفاضة من المبدأ على الالواح المجردة

وهي العقول والنفوس الفلكية والنفوس البشرية لان هذه الصور اذا كانت من حيث ان
هذه الالواح ثابتة انما تكون منكشفة عليها حاضرة فلا تنكشف في حضور الفاعل المفيض
اياها على هذه الالواح اذ قد علمت ان الفاعل المستقل بالتاثير اقرب الى المعلول من
نفسه اليه بل مناط انيته هو بوجه والتفاته اليه على ما قرر واعلم ان انتقاش هذه الصور
وافاضتها يكون على قسمين احدهما ان يكون الافاضة من حيث القرب الى
المبدا صدورا او رجوعا اذ كلها كما في العلوم الفائضة على العقول والنفوس الكاملة للانبياء
والرسل والاولياء وهذا العلم يكون مطابقا للواقع البتة وهو العلم الكشفي التابع لذاته
المنزه عن التغير والتبدل فلا يكون في هذه الصور تغير وتبدل ولا يمكن ان يكون منتقشا
للانبياء والاولياء والمقربين ويكون مخالفا للواقع والا لصاروا كاذبين في عقائدهم
وثانيهما ان يكون الافاضة من جهة الاستعداد الحاصل من التوجه الى الاسباب الظاهرة والمقدمات الموصلة
كما في العلوم الحاصلة للنفوس الفلكية وسوى المقربين من النفوس البشرية ومعلوم ان هذه العلوم متغيرة بتبدلها
اذ لا يمكن الاطلاع على جزئيات الاسباب والشرائط والموانع لاحد الا الله فاذا حصل صورة علمية
مستنبطة من النظر الى الاسباب الظاهرية للمجرد من هذه المجردات وكان هنا مانع خفي او شرط
مفقود يمنع حصول هذا الشيء محا الله تعالى هذه الصورة عن هذا اللوح واثبت خلافه وتحقق
البداء والتغير في علمه تعالى الا ان البداء انما هو مسبوق بعلم غير متغير بالنظر الى هذه الالواح

بحسب

ليس كذلك وبهذا النظر يكون كل واحد من هذه الالواح لوح المحو والاثبات ويعلم من هذا الذي حققناه
تفسير قول ابي جعفر عليه السلام العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته
ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ورسله وعلم عنده مخزون
يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء لانك قد علمت ان الصور العلمية الفائضة على المقربين
لا يمكن ان يكون مخالفا للواقع والصور الاستنباطية الفائضة على الالواح المجردة من حيث التوجه
الى الاسباب فالعلم بان هذه الصور تحقق مطابقتها ام لا مخزون عند الله لان هذا العلم يتوقف على
الاطلاع الكامل على جميع جزئيات الاشياء ولا يمكن لغيره تعالى ذلك فيقدم منها ما يشاء بحسب مصالح
خفية لا يعلمها الا هو وان كان بالنظر الى الاسباب والصور المنتقشة في الالواح لا بد ان يكون متاخرا
وكذلك يؤخر منها ما يشاء وان كان بالنظر الى الاسباب خلافه ويثبت منها ما يشاء ولا يبطل ما حصل في العقيدة
ان ازمة الاشياء بيده وبقدرته تعالى وليس غيره مستقلا في التاثير اصلا ولا اله غيره ولهذا
وقع في كلمات ائمتنا ان علم انه ما عظم بشيء بمثل البداء وما عبد الله بشيء مثل البداء وحقيقته انك
بعون الله وتوفيقه علمت سر قول نور الله الاعظم وكلمته الاتم علي ابن ابي طالب صلوات الله عليه وسلامه
واما اللوح المحفوظ فستبصر ولا تتوهم ان هذا الكلام مناف لما علمه تعالى انبياءه ورسله محفوظ
من التغير والبداء مناف لما وقع في الاخبار والاثار من ان الانبياء يخبرون بشيء ثم ظهر
خلافه وقالوا وقع البداء فيه لان مدلول هذا الكلام الشريف ان ما علمه انبياءه ورسله

ولكانوا عالمين متيقنين بمصونه عن التغير والبداء لان كل ما اخبروا به
مثبت في لوح المحو والاثبات كذا ولا يكون متيقنا لهم بل يعلمون انه مما وقع فيه
البداء وليس علمه حاصلا لاحد الا انه مصون عن البداء وهو معلوم والسر في الاخبار
بمثل هذا من الانبياء واطلاع الناس مع البداء وعدم ياسهم من الله تعالى حتى بعد ان
اخبر به نبي والقضاء ترغيبهم وتحريصهم على الطاعات والعبادات والصدقات بما انه ترد
وترفع ما ثبت في لوح المحو والاثبات وان اخبر به النبي وهو كمال لطفه تعالى بعباده فتامل
حق التامل واعلم ان الموجودات العينية بذواتها فانها بذواتها عنده مرتبة اثباتها
حاضرة بالذات عنده فانما علمها فهي باعيانها عين علمه تعالى بها وفي المعلوم التغير والتبدل
فيها فيصدق ان علمه تعالى متغير وظهر ان علمه الحضوري العيني تسمى بعد عالم الكون ظاهرا
وبهذا الاعتبار صفحة الكائنات لوح المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء ويثبت ما ثبت فيها
ولا تغفل عن ان جميع اقسام التغير التي فصلناه كلها راجع الى التغير في صفة الفعل
لا في صفة الذات تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا ما تيسر لي في تنقيح هذا المطلب العظيم
بعون الرب العليم وعدلت عن الاطناب لئلا يورث الملال لاولي الالباب
والحمد لله رب العالمين اولا واخرا
م م م م م م ع

بسم الله الرحمن الرحيم

ما كتبه الكاتب في شرح ما سأل كميل ابن زياد امير المؤمنين عليا عليه السلام وما اجابه عليه السلام به

سأل كميل ابن زياد امير المؤمنين عليا عليه السلام فقال ما الحقيقة فقال امير المؤمنين عليه السلام
مالك والحقيقة فقال كميل اولست صاحب سرك قال عليه السلام بلى ولكن يرشح
عليك ما يطفح مني فقال كميل او مثلك يخيب سائلا فقال امير المؤمنين عليه السلام الحقيقة
كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بيانا فقال محو الموهوم مع
صحو المعلوم فقال زدني بيانا فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدني بيانا فقال جذب
الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني بيانا فقال نور يشرق من صبح الازل فيلوح
على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني بيانا قال اطف السراج فقد طلع الصبح
الحقيقة ههنا هو الشيء الثابت الواجب الذي لا يمكن تغيره باعتبار ذاته ولما
كان كميل قدس الله روحه من اصحاب القلوب طالبا لمقام الولاية الذي هو مقام الفناء في
الذات الاحدية فرض حالة السؤال عن الحقيقة فاجاب امير المؤمنين عليه السلام بما يدل على انه
مقام عال بعيد عن مقام صاحب القلب لا يرتقي اليه الا صاحب الاستعداد الكامل منهم
بقائد نور التوفيق والهداية وسائق سابقة الحب والعناية للطريق تحقيق بهم وسير سلوكهم

ورياضة خاصة قلبية لا نفسية وهو قوله مالك والحقيقة يعني اين انت من ذلك
المقام حال كونك في مقام القلب واتصافه بوجودك فقال اولست صاحب سرك
اي الم اكن مستعدا لذلك المقام مع اطلاعي على سرك والسر هو المعنى الذي يمكن
ظهوره على الشيء عن النفس نية حتى القوة الفكرية فلا يطلع عليه الا من ترقى عن مقام
النفس وقد يقال على القلب الواصل الى مقام الروح عند ترقي الروح الى مقام التوحيد
لشدة لطافته ونورانيته وغاية تجرده وبعده عن مقام النفس والقوى حينئذ والاطلاع
على ذلك المعنى الخفي بالكلية لا يتيسر السر الآن في وجه النور الذي يلي الروح لا في وجهه
الذي يلي النفس لهذا اطلق عليه السر مجازا والمراد بها هنا هو المعنى الاول فاخبر عن استعداده
لذلك بترقيه عن مقام النفس بدليل اطلاعه على سره وقوله عليه السلام في جوابه بلى ولكن يترشح
عليك ما يطفح مني تصديق له بانه مستعد لذلك المقام لكنه غير واصل اليه الآن فيترشح النور
من صاحب الكمال لا يكون الا على المستعد القابل بهذا الكلام يدل على انه عليه السلام الآن في مقام
التكميل والاستقامة والتمكين وان كميلا في مقام القلب قابلا لاثر فيما لم يصل بعد الى
مقام الفناء اذ لو لم يكن له عليه السلام مقام الاستقامة والتمكين في الولاية وهو مقام البقاء بعد الفناء
في عين الجمع بل كان مستغرقا في الذات الاحدية لم يكن له وجود حتى يطفح منه شيء وكذا لو كان
كميل في مقام الولاية مستغرقا في عين الجمع لم يترشح عليه شيء وكان هو في مقام فناء الفناء

موجودا

موجودا بالوجود الموهوب الحقاني متمثلا بالنور الاحدي كما وصفه النبي عليه السلام
بانه ممسوس في ذات الله تعالى لم يطفح منه ذلك النور عند قيامه بحق العبودية ويترشح
على المستعد لسلبكم فانظر كم بين سره الذي هو النور الاحدي الذاتي وهو نور الوجه
الباقي وبين سر كميل الذي هو نور تجليات الصفات في مقام القلب او السر وهو نور
المكاشفة للطائفة لاشتداده فسر كميل موضع اودع فيه اسراره وظهور العيان لا من
حقائقها وجلاياها وقول كميل او مثلك يخيب سائلا معناه ان السائل اهل لتحقيق
اذ لو لم يشعر بالمسئول عنه بوجه لم يسئل عنه ولم يطلبه ولو لم يستعد لذلك المطلوب لم يشعر به
ولهذا قيل الطلب والوجدان توأمان وقال بعض العرفاء ما لم يكن الله يعطيه لم
يكن ليعطي داعيه ويصدقه قوله تعالى ادعوني استجب لكم وقوله واتيكم من كل ما
سألتموه والكامل المكمل المطلع على مقتضيات الاستعدادات يجب عليه التكميل
على حسب اقتضاء الاستعداد فلا يخيب السائل قطعا ولهذا اجابه اولا بقوله عليه السلام
الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة وهو جواب على حسب رتبة السائل
اذ ذات السائل صاحب القلب وهو مقام تجليات الصفات والجلال هو احتجاب الوجه
الباقي بحجب الصفات كما ان الجمال هو ظهور نور الوجه في دون الحجاب والوجه الذات الموجود
الذي حقيقته عين الوجود مع جميع لوازمه والسبحات هي الانوار وانوار تجليات الصفات

هي حجب الوجه ليس هي سبحات الجلال كما ان انوار تجلي الذات تسمى سبحات الجلال قوله غير
اشارة اي لا اشارة تامة ولو عقلية او روحية لانه لا تشعر بانيته عبارة عن مقام
الفناء المحض اي الحقيقي اي طلوع الوجه الباقي تكشف حجب الصفات عنه لتفني سبحات
وجهه ما سواه كما قال تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال كل شيء
هالك الا وجهه ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب
من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه فهذه علامة السالك
الى مقام الفناء والبروز فيه رأى حجب الصفات المعارضة كشف الذات فلم تكشف
بذلك لي فور قوة استعداده وعلمه بان ذلك الكشف قد يكون مع كون صاحبه في مقام التلوين
ولا يدل على مقام الوحدة الا بالالتزام وان الذات الاحدية لا تخلو عن الصفات التي
تزيدها الفناء وسترها بها ان فقال عليه السلام محو الموهوم مع صحو المعلوم كانه رأى بالنقل الى
ان التلوين انما يكون بحسبان صاحبه وجود غيره بالتوهم وليس في الحقيقة وجود الغير الا
نقش موهوم استقر ورسخ باستيلاء قوة الوهم وسلطان الشيطان على القلب فمن
اخلصه الله تعالى من عباده محا عنه ذلك الوجود الموهوم الذي ليس الا نقش خيالي لا وجودا
حقيقيا يحتاج الى الفناء ولهذا قال بعض العرفاء البلغاء بترك الازل والفناء
فان لم يزل وابتداء الا ان لا بهام اللازم للدلالة الالتزامية منها انما يكون

سلطنة

لسلطنة القوة العقلية واعتبار العقل تكثر الصفات وامتناع عروجه عن الحضرة الواحدية
الى الحضرة الاحدية فمن عرف الحق بالطريق العلمي لم يخلص عن حجب الصفات الا على الادراك
ولم يرتق عن الحضرة الواحدية المعرضة الاحدية فلا يكشف الحقيقة الا من عزل عقله بنور
الحق وجن بالجنون الالهي كما قال الامام الحق جعفر الصادق عليه السلام العشق جنون الهي الذي قضى
معلومه عن غلام كثرة الصفات وصفا عن كدورة الاعتبارات وارتفعت الكثرات
العقلية عنه بنور العشق الحقيقي والحب الذاتي حتى بلغ صاحبه مقام الاخلاص الذي اشار الى قوله
عليه السلام وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه الى آخره فصار علمه عينا وتوحيده حقا وشهودا
وعيانا لا اعلاما وبيانا فلما نفى سلطان الوهم والعقل وطردهما عن طريق الحق عرف السالك
ان ذلك لا يكون الا بظهور سلطان العشق وذلك لا يكون اختيارا ولا منوطا بسعي السالك
وارادته فاشكل ذلك عليه فطلب زيادة الوضوح فقال عليه السلام هتك الستر لغلبة السر
اي انك زعمت ان لك سترا ولا ترك في وجوده فدام ذلك الستر ضعيفا كما
يقيد العقل السر والقلب الخفية فليست حجب حقيقية بل على الماء فانها غير محجب
واذا قوي وغلب وظهر سلطانه على العقل والطمس نور العقل بنوره كما يمحى نور القمر بنور الشمس
وصرت مغلوبا بحكمه اسيرا في قبضته وكان حالك في الجذبة والمغلوبية كحال المجانين
وانهتك ستر العقل والشرع بقوة الحب صرت في الحقيقة مجنونا فحينئذ سئل ان ذلك مقام

السكر وهو على حسب حال السالك فقد يسكر بعض السالكين بما لا يسكر غيره وقد شرب
احدهم من شراب الحب اضعاف ما شربه غيره ولم يسكر لقوة استعداده وكمال حاله وسكر غيره
بادنى منه كثيرا الا كان حال موسى عليه السلم عند قوله ارني انظر اليك بالنسبة الى محمد صلى الله عليه واله
وسلم عند قوله تعالى ما زاغ البصر وما طغى فلا يلزم من غلبة السكر حصول الحقيقة كما قال بعضهم

شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت

فعلم عليه السلم قوة استعداده فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد اي النهاية
في غلبة السكر قوة جذب نور الذات في الحضرة الاحدية التي لا اعتبار للكثرة فيها اصلا لصفة
التوحيد المشعر بالكثرة الاعتبارية في الحضرة الواحدية التي هي منشا الكثرة الاسماء والصفات
وذلك النور هو العين الكافورية التي يشرب بها المقربون خاصة فلا يتقرب مع هذا الجذب
والشرب الحاصل للغير عين ولا اثر ولما كان كميل عارفا بان مقام الوحدة والفناء
في الذات وان كان مقام الولاية ليس كمالا تاما لان صاحبه لا يصلح للهداية والتكميل ما لم
يرجع من الجمع الى التفصيل ومن الوحدة الى الكثرة ولم يصل الى مقام الصحو بعد السكر والمحو
له مقام الاستقامة المامور بها النبي عليه السلم في قوله تعالى فاستقم كما امرت استوضح ازداد
البيان فقال عليه السلم نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد اثاره اي نور النور
الذاتي الاحدي الذي سميناه نور الوجه المشرق من ازل الازال اللائح على مظاهر صفات الحق

وذاته

وذاته التي هي اعيان الموجودات وسماها باسم هياكل التوحيد لانها صور اسماء الله تعالى في مقام
التوحيد فيا لتوهم الغيرية اثاره اي صفاته وافعاله اي ظهور الذات في مظاهر الصفات
وشهود الوحدة في صورة الكثرة وحضور الجمع في عين التفصيل ووجود التفاصيل في
عين الجمع وعند ذلك غلب حال كميل فسكر وجذب الشوق عنانه سكره
فاستزاد البيان فقال عليه السلم اطف السراج فقد طلع الصبح اي طلع صبح البيان العلمي واثر
الحد العقلي واطف نور العقل الذي هو بالنسبة الى نور الحق كالسراج بالنسبة الى الشمس فقد
ظهر عليك تباشير نور الحق واوائله التي هي بالنسبة اليه كنسبة نور الصبح الى نور الشمس وقت
الاستواء وعند الانبلاج لا يحتاج الى السراج والله اعلم بحقائق اسراره

تم شرح الحديث الشريف على يد العبد النحيف
لهاشم صديق [illegible] ايده الله
بحسن التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

از جمله براهين بر توحيد واجب الوجود اينكه اگر واجب الوجود العياذ بالله دو باشد
خالى از ان نيست كه هر يك از اين دو واجب الوجود عالم بذات آن ديگر هست

۱۴۴

بانه اما اول علی قسم دوم مستلزم جهت است قسم اول مستلزم نقص اما اول
ظاهر است واما دوم بواسطه آنکه برهان قایم است بر آنکه علم واجب الوجود باید عین
ذات باشد که اگر زاید بر ذات باشد نقص لازم آید چه هر چیزی که محل عوارض باشد
آن چیز بالذات ناقص و بسبب آن عوارض تام میشود اعم از آنکه عوارض لازم
باشند یا مفارق و این نسبت بواجب الوجود جایز نیست چون این مقدمه
مقرر شد میگوییم که علم هر یک از این دو واجب الوجود بذات خود و علم
بمعلولات و مخلوقاتش که لازم علم بذات است عین ذاتش تواند بود اما
علم هر یک با آن دیگر عین ذاتش نتواند بود زیرا که عین ذات بمعنی علم
عبارت از آن است که ذات علم است و علم ذات و علم و ذات متغایر هم
نیستند و علم بغیری که آن غیر معلول نباشد بلکه مباین باشد عین ذات نتواند
بود بواسطه آنکه ذات هر یکی از این دو واجب الوجود بعینه علم بآن دیگری
نیست و این بادنی تامل ظاهر است و احتیاج بفکر ندارد پس ثابت شد بطلان
قسم دوم که علم داشتن هر یکی از این دو واجب الوجود بدیگری پس هر گاه دو
واجب الوجود مستلزم این محالات است فالهنا اله واحد لا اله الا هو الحی القیوم
المنزه عما یقول الظالمون مدا آنکه مآل این برهان اینست که تعدد واجب الوجود

مستلزم

مستلزم نفی واجب الوجود است و نفی واجب الوجود موجب بودن عالم است
وبطلان اینست که مراد از آیه کریمه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا
همین بشبهه تمام

مغالطه منسوبه بابن کمونه مشهور بشبهه استلزام

تقریر این شبهه مستدعی بیان دو مطلب است و سبق بیان آن مطلب اول
آنکه هر چیز که از فرض وجودش رفع امر واقعی لازم نیاید ناگزیر باید که موجود
بود چه اگر این گونه چیزیکه از موجود بودنش رفع امر واقعی لازم نیاید موجود نباشد
هر آینه معدوم باشد پس عدم او را عدم واقعی بوده باشد پس اگر چنانچه شود
لازم آید از وجودش رفع آن عدم واقعش پس اینگونه چیزی که از وجودش
رفع امر واقعی لازم نیاید از وجودش رفع امر واقعی لازم آید و این خود بدیهه
عقل محال است و هر گاه معدوم بودن آن گونه چیزی محال باشد پس لا محاله باید که
موجود بود و هو المطلب الاول مطلب دوم آنکه لزوم لازم است ملزوم را هر گاه
گفته آید که اگر آفتاب بر آمده باشد روز موجود بود پس طلوع آفتاب ملزوم
وجود نهار و وجود نهار لازمش باشد و در این هنگام لا محاله لزوم متحقق خواهد بود
که آن لزوم وجود نهار است مر طلوع آفتاب را پس گوییم که همین لزوم بل

لزوم هر لازمی لازمست مر ملزومش را بمعنی که لزوم لازم جدائی نپذیرد از ملزومش
که اگر لزوم لازم نباشد مر ملزومش را پس روا بود که ملزوم متحقق باشد بی لزوم لازمش
مر او را پس میشاید که ملزوم بود بی لازم پس نه لازم لازم است و نه ملزوم
ملزوم و این هر دو ببدیهه عقل محال و چنین لزوم لازم مر ملزوم بودن محال ابدیه
پس لزوم لازم ملزوم متحقق و هو المطلب الثانی بر اولو الابصار مخفی نماند که این
مطلب نزد جمهور بتشنیع چند مقدمه دیگر بوضوح پیوسته که این شبهه را الزام کرده است
بعد از بیان این دو مطلب گوییم که شبهه استلزام جاریست در اثبات و نفی هر مطلبی
خواه شایسته و خواه ناشایسته چون وجود کلی طبیعی و وجود تناقض و چنین عدم خلا
و عدم ملکه دو ی اول هر یکی از مطلب اول اثباتی است اما یکی شایسته
و یکی ناشایست و دو ی آخر هر یکی مطلب سلبی است اما یکی شایسته و دیگری
ناشایست پس مراد از آنکه این دو مطلب اثباتی و سلبی در این مقام صورت
اتمام بپذیرد مقام اول آنکه تناقض مثلا موجود است چرا که تناقض آن
چیزیست که وجودش مستلزم رفع امر واقعی نیست و هر آن چیزی که وجودش مستلزم
رفع امر واقعی نباشد موجود است پس تناقض موجود بیان کبری مطلب نخستین
گذارش یافت اما بیان صغری آنکه اگر وجود تناقض مستلزم رفع امر واقعی شد

بی

پس وجودش مستلزم همین استلزام رفع امر واقع خواهد بود چه از مطلب دوم
روشن شد که لزوم لازم است مر ملزوم را پس وجود تناقض ملزوم و استلزام
مذکور لازمش متحقق و چون بدیهیست اگر لازم منتفی گردد ملزوم نیز منتفی خواهد
بود پس باید که اگر تناقض مستلزم رفع امر واقعی نباشد موجود نباشد پس از
مستلزم نابودن چیزی رفع امر واقعی را موجود نابودنش لازم آمده باشد و در
مطلب نخستین بیان شد که از مستلزم نبودن چیزی رفع امر واقعی را لازم آید
موجود بودنش و هم موجود نابودنش و این مستلزم محال است و چنین مستلزم بودن
وجود تناقض رفع امر واقعی را المحال بودند پس وجود تناقض مستلزم رفع
امر واقعی نخواهد بود و هو المراد من الصغری مقام ثانی آنکه خلا مثلا معدوم است
اول باید دانست که هر آنچه از عدمش رفع امر واقعی لازم نیاید معدوم
خواهد بود و گرنه موجود شد پس عدمش مستلزم رفع آن وجود واقعیش باشد
پس آن گونه چیزی که عدمش مستلزم رفع امر واقعی باشد عدمش مستلزم رفع
امر واقعی شد و این خود محال است و چون نقیض مطلب محال بوده
باشد پس عین مطلب حق شد پس از آن گوئیم که خلا آن چیزیست
که عدمش مستلزم رفع امر واقعی نیست و هر آن چیزی که عدمش مستلزم امر

۱۴۱ صح

و قمر نباشد معدوم است پس خلا معدوم باشد بیان کبری آنکه حالیا تحریر
یافت و بیان صغری بهمان شیوه است که در مقام اول گذشت

من کلمات ملا محسن

کلمة فیها تمثیل لمراتب الخلق فی صدوره من الله سبحانه مثال الباری
عز اسمه فی ترتیب خلقه کامثال الواحد فی ترتیب الاعداد وانتشائها کلها منه
فانه اول دلیل علی وحدانیة الباری جل اسمه وکیفیة اختراعه الاشیاء وابداعه
لها وذلک لان الواحد ولئن کان منه یتصور وجود العدد وترکیبه فی افکار
النفوس فهو لم یتغیر عما کان علیه ولم یتجزء کذلک الباری تعالی ولئن کان هو الذی
اخترع الاشیاء من نور وحدانیته وابداعها وانشائها وبه قوامها وبقاؤها
وکمالها فهو لم یتغیر عما کان علیه من الواحدانیة قبل اختراعه وکما ان الواحد
لا جزء له ولا مثل فی العدد کذلک الباری جلت عظمته لا مثل له فی خلقه ولا شبیه
وکما ان الواحد محیط بالاعداد کلها یعدها ویقدرها کذلک الباری جل ثناؤه
محیط بالاشیاء علما وقدرة ورحمة وکما ان الواحد اصل الاعداد ومبدؤها
وهو معها من غیر ممازجة ولا مخالطة کذلک الباری سبحانه اصل الموجودات
ومبدؤها وهو معها من غیر ممازجة ولا مخالطة وکما ان الواحد اذا رفع
منها الوجود توهما ارتفع العدد کله کذلک لو لم یکن الباری جل اسمه ارتفع
الموجودات وجودا او توهما وکما ان من الاعداد ما هو اقرب من الواحد رتبة
ومنزلة وهو الاثنان ثم الثلثة ثم الاربعة ثم ما ذا کذلک من الموجودات ما

هو اقرب الى البارى رتبة ومنزلة الى غير ذلك ومهما نظرت الى الوجود جمعا
وتفصيلا وجدت التوحيد يصحبه لا يفارقه البتة صحبة للاعداد فان الاثنين
لا يوجد ابدا ما لم يضف الى الواحد مثله ولا تصح الثلثة ما لم يزد على الاثنين
واحد وهكذا الى ما لا يتناهى فالواحد نفس العدد والعدد كله واحد لو نقص
من الالف واحد انعدم اسم الالف وحقيقته وبقيت حقيقة اخرى وهى تسعماة
وتسعة وتسعون ولو نقص منها واحدة ذهب عينها البتة فمتى انعدم الواحد
من شىء عدم ذلك الشىء وهكذا التوحيد لان حقيقته وهو معكم اينما كنتم
ومن اللطايف ان العدد مع غاية تباينه للوحدة وكون كل مرتبة منه
حقيقة براسها موصوفة بخواص ولوازم لا توجدان فى غيرها اذا فتشت
حاله وحال مراتبه المختلفة لم توجد فيها غير الوحدة وانك لا تزال تثبت مع كل
مرتبة من المراتب عين ما تنفيه فتقول الواحد ليس بعدد والعدد ليس بواحد لانه
تقابله مع انه عين الواحد والواحد عين العدد الذى يحصل بتكرره فلك
ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد ولك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد
لاتصافها بخواص ولوازم لا توجدان فى غيرها ومجموع الاحاد جنس لكل
مرتبة وكل مرتبة نوع براسها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد و

وليس

ليس فيها شىء غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفى وتنفى عين
ما تثبت وهذا امر عجيب هو بعينه ما نحن بصدد بيانه من ان الحق المنزه
من نقايص المحدثات بل عن كمالات الاكوان هو الظاهر باسمائه فى
الاعيان ان بروزن ازدوم وقال وقيل من خاکى برقرق من وتمثيل حرج هو الظاهر

م م م
م م



این کتاب را عاریه گرفته ام از جناب مستطاب معظم القاب قدسی نسب سلالة الاطیاب نقاوة
الاماجد والانجاب عمدة الاعاظم والاعزه الاکرم الافخم المحمود الاحمد جناب میرزا نور احمد

